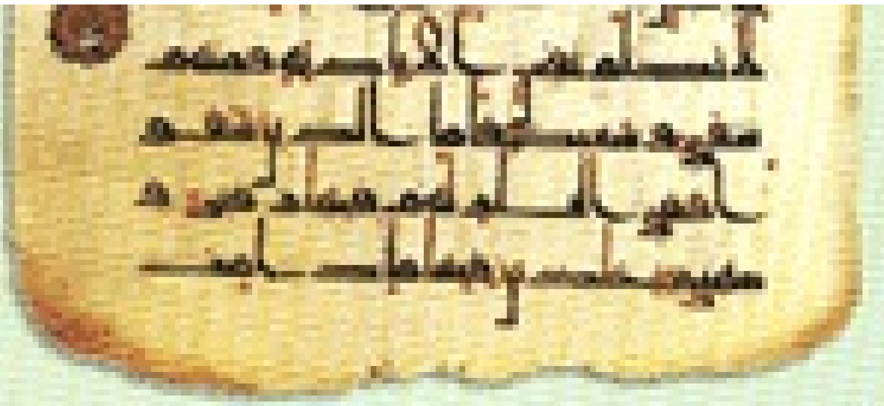


موسوعة الدراسات القرآنية

أصول البيان العربي
في ضوء القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور محمد حسين علي الصغير
أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الكوفة

دار المؤرخ العربي
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحیم

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن

كاتب:

محمد حسين على الصغير

نشرت فى الطباعة:

دارالمؤرخ العربى

رقمى الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن

اشارة

نام کتاب: أصول البيان العربی فی ضوء القرآن نويسنده: محمد حسين علی الصغير موضوع: اعجاز بيانی تاريخ وفات مؤلف: معاصر زبان: عربی تعداد جلد: ۱ ناشر: دارالمؤرخ العربی مکان چاپ: بيروت سال چاپ: ۱۴۲۰ / ۱۹۹۹ نوبت چاپ: اوّل

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن الكريم

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن الكريم أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵

المقدمة

المقدمة بسم الله الرحمن الرحيم اشتهر قدماء المصريين بالفن الفرعونی، و اليونانيين بالفلسفة الإغريقية، و العرب بالبيان فی فصائله المتشعبة. تلك حضارات عريقة، تلاشی بعضها، و تماسك البعض الآخر، و بقی البيان العربی راسخا ثابتا متطاولا، و ظل عطاؤه شامخا فتيا متعاليا. فالشعر و النثر جهد بشری متكامل البنية فی الجاهلية و الإسلام، و القرآن وحی سماوی يتحدی البشرية فی إعجازه و كوكبة مراميه الفنية فصاحة و بلاغة و براعة. و يظل هذان العاملان: القرآن الكريم و الأدب العربی رافدين تنهل منهما العربية معينها الذی لا ينضب، و تستهدی شعاعها الذی لا يخبو، و لا مقايسة بين الأمرين فی جهة الصدور، و لا مقارنة بين النصين فی الأصالة و الموضوعية و الغناء، فبينهما بون شاسع تحتمه طبيعة ما يحسنه الناس، و طبيعة ما أنزله اللّه تعالی من ذكر و كتاب، إلا أن البيان العربی يظل متطاولا بهما و إن اختلفت المصادر، و تفاوتت القيمة الفنية، و لكن مما لا شك فيه أن البيان العربی مدين بأصالته و عمقه للقرآن الكريم، و حسبنا أن تتفتق الدراسات القرآنية عن مناهج البلاغة العربية جملة و تفضيلا، و تدور حول فكرة الإعجاز القرآنی فی مناحی النقد و البيان و الأدب و المقارنة، و النص القرآنی بعد هذا و ذاك أرقی نص أدبی و بلاغی فی لغة العرب، فلم لا يكون الأساس فيما ابتدع العرب من علوم البلاغة، و هو كذلك فيما قرره علماء العرب أنفسهم حينما جعلوه مقياسا للتطبيق، و ميزانا للمحاكمة، و معيارا للمفاضلة بين نص و نص، و قول و قول، و فن و فن، و ما هذه الدراسات البلاغية المتعددة إلا ألق فيضه، و لمسة بهائه، و نقطة انطلاقه، فهو تنزيل من رب العالمين و كفی. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۶ إن هذه الدراسة تتحدث عن أصول البيان العربی فی ضوء القرآن الكريم، و تتناول بتأكيد صنوف البلاغة العربية فيما استقرت عليه أو ستستقر علی نهج فنی سليم، يبتعد عن التعقيد، و يستغنی عن التقسيمات المضنية، لتعود علما نابضا بالحياة و الجمال و العبقرية، كما شاء لها الأوائل، و كما هی عليه حقيقة. و تجیء هذه الدراسة تنفيذا عمليا لهذه الأطروحة، و منظورا عصريا لهذا المنحنی، فتتحدث عما هو أصيل فی بلاغة العرب، و تطرح ما هو دخيل عليها، أو أجنبی عنها، تلمح البيان العربی بأبعاده، فتجده الأصل القويم للفن البلاغی، فتأنس بالمجاز استعمالا بلاغيا، و بالتشبيه فنا عربيا، و بالاستعارة تصويرا فنيا، و بالكناية تعبيرا مهذبا نقيا، و تری فی هذه الأصناف لا غيرها أساسا للتمايز البلاغی، و ميزانا للتفاضل فی القول، و كان نتيجة لهذا الفهم، و سيرا مع هذا الاتجاه أن تحددت الدراسة بخمسة فصول، أشير فيما يأتی إلی ما تناولته بإيجاز. الفصل الأول: و كان بعنوان (أبعاد البيان العربی) و قد تناول بالبحث و التمحيص: القيمة البيانية، و البيان لغة، و البيان بمعناه العام، و البيان فی طريق الاصطلاح، و استقرار المصطلح البيانی، و أثر السابقين فی تأصيل البيان، و موقع البيان من البلاغة العربية، و البيان

فی طور التجدد البلاغی، بما یعد فصلا متمیزا فی حدیثه المرکز، و فرزه المؤشرات البلاغیة المرتبطة بالبیان، وافق فیه القدماء حینا و خالفهم حینا آخر، و عرض لجهود المحدثین و المجددین، و استقر علی أن البیان هو البلاغة بعینها، و البلاغة هی البیان نفسه، فکان التشبیه و المجاز و الاستعارة و الکنایة رکائزه و دعائمه و أصوله. الفصل الثانی: و کان بعنوان (الاستعمال المجازی)، و قد تناول بالبحث المجاز فی اللغة و الاصطلاح، و أصالة الاستعمال المجازی، و التشبیه و الاستعارة بوصفهما جزءین من المجاز، و أقسام المجاز بشقیه: العقلی و المرسل، و وجوه کل منهما، مستقرئا نماذج ذلک فی التطبیق من آیات القرآن الکریم مما اکتشفه السابقون، و مما توصل إلیه الباحث فی الاستنباط، مستبعدا العمق الفلسفی، و النهج المنطقی الذی سلکه جملة من البلاغیین. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٧ الفصل الثالث: و کان بعنوان (فن التشبیه) و قد تناول بالضبط حد التشبیه الاصطلاحی، و أهمیته البیانیة، و خصائصه التعبیریة، و أقسامه فی ضوء جدید، و وجوه التشبیه الفنی عند العرب، و أصالة هذا الفن فی تشبیهات القرآن، فکان مضمارا لبیان عظمة القرآن التشبیهیة، و روعته التمثیلیة، بما یعد أرقی التشبیهات فی التراث العربی بلا ریب. الفصل الرابع: و کان بعنوان (التصویر الاستعاری) و قد تناول بالبحث تحدید دلالة الاستعارة فی الاصطلاح، و قیمة التصویر الاستعاری فی المیزان البلاغی، و أصول الشبه الاستعاری فی الموروث القرآنی، و خفاء الشبه الاستعاری فی تراکیب التشبیه المتشعبة، و أقسام الاستعارة و أنواعها، فکان میدانا للجدید من القول، و الأصیل من التطبیق، مقللا الأصناف الاستعاریة و مبتعدا عن النهج التقلیدی الممل. الفصل الخامس: و کان بعنوان (التعبیر بالکنایة) و قد تناول بالبحث: تعریف الکنایة، و تحدث بترکیز و اضطلاع عن بلاغة الکنایة و خصائصها، و عرض لکنایة الصفة و الموصوف و النسبة، و قام بمقارنة بین الکنایة و التعریض، و توسع فی الموازنة بین الکنایة و الرمزیة، فکان کشفا فی إبداع القرآن، و تأشیرا بارزا فی لغته المهذبة و أدبه الجم. و کانت طبیعة مصادر هذا البحث و مراجعه، أن تهتم بالأصیل عند القدامی أولا، و ترتاد المبتکر عند المحدثین ثانیا، فکانت کتب البلاغة بعامة، و البیان و الأدب و النقد و التراث میدانا لاستکناه المجهول، و استقراء الغیب، و إقرار المنهج، لم نتقید بإیراد جمیع ما رأوه، و لم نبتکر أکثر مما عرفوه، و لکننا شارکنا فی إرساء النافع المفید، و حاولنا التجدید بجهد متواضع عسی أن یکون مقبولا عند اللّه تعالی. نعم قد أکون مخطئا فی جملة من الاستنتاج، و قد أکون مصیبا بطائفة من الآراء، و قد أکون مضیفا ما لم یقولوه، و قد أبدو مبتسرا لما أکدوه، و هذا و ذاک لا یضیر العمل العلمی، و لا یضیق به العرف الجامعی فی البحث و الأصالة و الموضوعیة. أرجو أن أکون قد قدمت فی هذه الدراسة منهجا قویما للبلاغة أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٨ العربیة، و فهما جدیدا للبیان العربی، مستلهما فیض ذلک من شذرات القرآن الکریم، و نفح آیاته، و رصین عباراته، فإن وفقت إلی ذلک فبفضل من اللّه- تعالی- وحده، و إن کانت الأخری، فلی من نقاء الضمیر خیر عذیر. و ما توفیقی إلا باللّه العلی العظیم، علیه توکلت و إلیه أنیب، و هو حسبی و نعم الوکیل. النجف الأشرف الدکتور محمد حسین علی الصغیر أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٩

الفصل الأول أبعاد البیان العربی

الفصل الأول أبعاد البیان العربی ١- القیمة البیانیة ٢- البیان لغة ٣- البیان بمعناه العام ۴- البیان فی طریق الاصطلاح ۵- استقرار المصطلح البیانی ۶- السابقون و تأصیل البیان ٧- موقع البیان من البلاغة ٨- البیان فی طور التجدید البلاغی أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١١

القیمة البیانیة

القيمـة البيانيـة العرب أمـة بيان، و أئمة لسان، و لو قسم التراث الإنساني بين الأمم؛ لكان الفن القولي تراثهم، و الموروث البلاغي نصيبهم، لهـذا كـان القرآن من جنس مـا يحسـنون، و من سـنخ ما يعرفون، أنزل بلسان عربي مبين، و من ثم كان إعجازه البياني أرقى مراتب الإعجاز، و مناخه في تقويم اللسان من أولى دلائل التبليغ. و أعمق المعجزات أثرا ما وافق مميزات العصـر، و أعلاها منزلـة ما واكب متطلبات الفطرة، و لقـد جبل العربي في صـحرائه على حب الكلمة و توخي عذوبة الألفاظ، تهزه الخطبة و تطربه القصـيدة، حتى عمد إلى مختارات من الشعر العربي الرائق فعلقها على ظهر الكعبة، و هي أقدس بقعة، و أول بيت وضع للناس. و كـانت أسواقهم الأدبيـة في عكـاظ و مجنـة و ذي المجـاز مسـرح خطبهم، و منـابر فخرهم، يتلى فيهـا ما يمثل قريحتهم و يواكب ذائقتهم. و تأسـيسا على هـذا المنطق الواضح يصح لنا تحديد التراث الإنساني للعرب بالبيان، فالبيان كل شـيء في حياتهم، و كل شيء بعـد مماتهم، به يتبارون و عليه يثيبون، و فيه يتمايزون. و هبط القرآن الكريم بين ظهرانيهم فكان ثروة بيانية لا تنفذ، و معينا بلاغيا لا ينضب، و رسالـة سـماوية لا يقربها الباطل، و كلمهم بلغتهم فنفـذ إلى قلوبهم محتفلا بالبيان، فهو بيان للناس، يهـديهم و يرشـدهم و يوجههم نحو اللّه. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ١٢ الرَّحْمنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيانَ (٤) «١». و هو المنطق الفصـيح المعرب عما في الضمير كما يقول الزمخشري «٢» فهو لغة الضـمير المعبر عنها بالكلمات، و هو حـديث النفس المصور بالألفاظ، لهذا فعل في العقول ما يفعل السـحر فصور النبي الكريم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذلك بقوله: «إن من البيان لسـحرا» «٣». فاحتفاؤنـا به احتفـاء بركن قويم من أركـان الوعي البشـري المتطور، ينطق به الفكر و ينبض به الجنـان، فهو من العرب عصارتها، و من الحضارة زبـدتها، تزان به ثمرات العقول، و تقاس عليه مـدارج الرقي، و تبلغ فيه حاجات النفس، و تبلّغ بـه رسالات السـماء، و يميز به الإنسـان عن سـائر المخلوقـات، فبحسـبه أنه مـبين، تمييزا عن الأبكم و الأعجم و الأخرس، و تفضـيلا عن الصامت و الواجم و الجماد، و لا تذهب كل مذهب، فللبيان إطلاق في اللغة، و إطلاق في الاصطلاح، و للتفريق بينهمـا لا بـدّ من مقارنـة ترفع الإبهـام، و تزيل الغموض، فليس كل بيان بيانا، و لا كل منطق بفصـيح، فالكلام مراتب، و الأفهام تتفاوت، فما كان منه بوجه من وجوه العربية الفصـحى، مشتملا على المجاز في شتى ضروبه، و التشبيه بمختلف صنوفه، و الاسـتعارة بأبهى إرادتها، و الكنايـة بأبلغ أداتها، فهو البيان المعنى بالحـديث، بل هو علم البيان في التفريع عنـد التطبيق، و ما كان قاصـدا إلى التعبير فحسب، فهو إبانـة قـد تحقق مميزات هذا العلم، و قد لا تحققها، من هنا لم يكن هناك مناص من التفريق بين الوجهين في ضوء المعنى اللغوي و المصطلح الفني لنخلص إلى ما نريد بالتحديد. و هذا ما يقتضي بيان المعنى اللغوي من جهة، و مسـايرة البيـان بمعنـاه العـام مـن جهـة ثانيـة، و تحديـد المصـطلح البيـاني ثالثـة، و هـو مـا تبحثه الصـفحات الآتيـة.

---

(١) الرحمن: ١ - ٤. (٢) الزمخشري، الكشاف: ٤/ ٣٥٣. (٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث و الأثر: ١/ ١٧٤. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ١٣

البيان لغة

البيان لغة وردت عنـد اللغويين عـدة فقرات فاحصـة في تحديـد المعنى اللغوي لجـذر البيان، و نضع أيدينا على ما أبداه كل من الراغب الأصبهاني (ت: ٥٠٢ ه) و ابن منظور (ت: ٧١١ ه) تجاه اللفظ لتميزهما بفهم خاص يسير بمنحى البيان باتجاهين قويمين يعطي كل منهما ذائقـة لغويـة متميزة تجمع إلى جنب الدقـة التوسع و الرأي. أ- فالبيان- عند الراغب- الكشف عن الشـيء، و هو أعم من النطق، مختص بالإنسان، و يسـمى ما بيّن به بيانا ... و يكون على ضـربين: أحدهما: بالتنجيز، و هو الأشياء التي تدل على حـال من الأحوال من آثـار صـنعه. و الثـاني: بالاختبـار، و ذلك إما أن يكون نطقا أو كتابـة أو إشارة، فمما هو بيان بالحال قوله

تعالى وَ لا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۶۲) «۱»، أی: کونه عدوا بيّن فی الحال. و ما هو بيان بالاختبار، کقوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... «۲» و سمی الکلام بيانا لکشفه عن المعنی المقصود إظهاره نحو هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ ... «۳». و سمی ما يشرح به المجمل و المبهم من الکلام بيانا نحو قوله- تعالى- ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ (۱۹) «۴». و قد تبين من تعقب الراغب للبيان ما يأتی «۵» : ۱- إن البيان أعم من النطق و الکلام، و إن ما کان مما يختص به

(۱) الزخرف: ۶۲. (۲) النحل:

۴۴. (۳) آل عمران: ۱۳۸. (۴) القيامة: ۱۹. (۵) الراغب الأصبهانی، المفردات فی غريب القرآن: ۶۹. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۴ الإنسان، فالإشارة الموحية بيان، و النطق المفهم بيان، و الکتابة الهادفة بيان، و کذلک فهو مما يختص بالإنسان. ۲- إن البيان علی نوعين إلهی و بشری، فالإلهی ما ارتبط بإنجاز الأشياء فورا بإرادة الکينونة المطلقة كُنْ فَيَكُونُ* «۱» و ذلک البيان ما يستنبط من آثار صنع الباری عزّ و جلّ و أما البشری فهو علی ضربين أيضا: بيان بالحال تکشف عنها القرائن و الأمر الواقع، و بيان بالاختبار کالمساءلة و المباحثة و المخالطة و المشافهة و أضراب ذلک. ۳- إن تسمية الکلام بيانا ناجمة عن إظهاره المعنی المقصود، فهو علی هذا يشمل کل ما أظهر المعنی المقصود، سواء أ کان کلاما أو رسما أو رمزا أو إشارة و کان قد أشار إلی هذا الجاحظ (ت: ۲۵۵) من ذی قبل «۲». ۴- إن إيضاح المبهم و تفصيل المجمل من البيان بل قد سمی بيانا. و الملاحظ فيما تقدم أن الراغب أبان بعض الجزئيات الدقيقة للبيان، و إن لم يتعقب جذر الکلمة، و لا استقطب عموم إرادتها. ب- أما ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) فقد تکفل باستيعاب جذر الکلمة و مفرداتها دون اللمسات التی قدمها الراغب: «البيان ما بين به الشیء من الدلالة و غيرها. و بان الشیء بيانا: اتضح. و تبين الشیء ظهر. و التبين الإيضاح و الوضوح. و البيان الفصاحة و اللسن، و کلام بين فصيح، و البيان الإفصاح مع ذکاء، و البين من الرجال: الفصيح. و البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، و هو من الفهم و ذکاء القلب مع اللسن، و أصله الکشف و الظهور» «۳». و قد ظهر أن ابن منظور امتدادا للغويين يحمل معنی البيان ما يأتی:

(۱) البقرة: ۱۱۷ (*) آل عمران:

۴۷ و ۵۹ (*) الأنعام: ۷۳ ... إلخ. (۲) ظ: الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۷۶. (۳) ابن منظور، لسان العرب: ۱۶/ ۲۱۴ و ما بعدها. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۵ ۱- ما يبين به الشیء و يتضح و يظهر، و هو بهذا موافق للتبيين إذا يعنی بالإيضاح و الوضوح. ۲- إن البيان يأتی بمعنی الفصاحة، و إذا وصف الکلام به فهو فصيح، و يرد بمعنی الإفصاح مع الذکاء. ۳- إن البيان إظهار للمقصود بأبلغ لفظ، و کأنه يشير بإيماءة ذکية إلی المعنی الاصطلاحی دون التحديد له. ۴- إن أصل البيان فی جميع ما تناوله من المعانی هو الکشف و الظهور. و يتجلی مما سبق أن الراغب قد تحدث عن الجانب التطبيقی للأصل اللغوی، و إن ابن منظور قد تحدث عن المعنی الدلالی للبيان مع إشارته لبلاغته فی توخی لمسات المعنی الاصطلاحی له. و تخلص من هذا أن لفظ البيان- نطقا- هو ما يراد به الکشف و الإيضاح و الظهور و تلک مادة اللفظ الأولی لغة.

البيان بمعناه العام:

البيان بمعناه العام: يبدو أن البيان لم يأخذ دلالته الاصطلاحية، و لا اکتسب صيغته النهائية منذ عصر الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) حتی عصر عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) و فی شذرات من بعده عند الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) و الرازی (ت: ۶۰۶ ه). فقد کان البيان يتقلب فی وجوه القول کافة، و يواکب فنون البلاغة بعامة، يختلط بالمعانی حينا، و يستوعب جملة من علم البيان حينا آخر. فالجاحظ و إن ذکر الألفاظ و نقد المعانی، و کان عنده أن حکم المعانی خلاف حکم الألفاظ، إلا أنه لم يحدد التقاء البيان علما و مصطلحا بواحدة منهما بل جعله مشاعا يشمل صنوف البلاغة. فعنده أن الدلالة الظاهرة علی المعنی الخفی هو البيان، و

كلما كانت الدلالـة أوضح و أفصح كان إظهار أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١۶ المعنى أنفع و أنجع «١». و يخلص إلى أن البيـان اسم جامع لكل شـىء كشف لك قناع المعنى، و هتك الحجب دون الضـمير، حتى يفضـى السامع إلى حقيقته، و يهجم على محصوله، كائنـا مـا كـان ذلـك البيـان، و من أى جنس كان ذلك الـدليل. لأن مـدار الأمر و الغايـة التى إليها يجرى القائل و السامع إنما هو الفهم و الأفهام، فبأى شـىء بلغت الأفهام و أوضـحت عن المعنى، ذلك هو البيان فى ذلك الموضع «١». و هذا الاتساع الفضـفاض فى صـفة البيان لا يعطى دلالة اصطلاحية، و لا يفضى إلى ضبط علمى دقيق عند الجاحظ، و إنما يعنى بأهمية البيان أكثر من تحديده و بقيمته عند القدامى و المعاصـرين له بشـكل يوحى بعدم إرادته للمصـطلح بل البيان بمعناه العام المطلق المشـتمل على معـايير القول و موازين الكلام، فهو يورد التعميمـات الآتيـة (البيـان بصـر، و العى عمى ... البيـان من نتاج العلم، و العى من نتـاج الجهـل ... البيـان ترجمـان العلم .. حيـاة العلم البيان ... البيان عماد العلم) «٣». و فيما أورده يتضـح أنه نثر بعض الحكم و الأمثال فى صـفة البيان و أهميته بالنسبة للعلم و موقعه منه، و هذا يدلنا بوضوح أن المصطلح بعد لم يتمخض عن ميلاد. و ينطوى أكثر من قرن على هـذا الفهم للبيـان فيطل بلاغى عظيم القـدر هو على بن عيسـى الرمانى (ت: ٣٨۶ ه) فلا يزيد على البيان فى دلالته شيئا، بل نجده يحذو حذو الجاحظ فى عموميات و تقسيمات أشار إليها الجاحظ من ذى قبل، و هى جميعا لا تعنى بالمعنى الاصـطلاحى، و لا تحـدد تضاعيفه. حقا لقـد حصـر الرمانى بنظرة بلاغية قويمة جزءا يعتد به من أشـتات البلاغة العربية و مفرداتها، و كان هذا الحصـر متمثلا بتقسـيمه البلاغة إلى عشـرة أقسام هى: الإيجاز، و التشبيه، و الاسـتعارة، و التلاؤم، و الفواصـل، ____ (١) الجاحظ البيان و التبيين: ١/ ٧٧. (٣) المصدر نفسه: ١/ ٧٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٧ و التجانس، و التصريف، و التضمين، و المبالغة، و حسن البيان «١». أ- و حين نلحظ هـذا التقسـيم نرى أنه لا يعنى بالجانب الاصـطلاحى الذى عليه علم البيان، فهو يعبر عن هـذا القسم بـاسم حسن البيـان لا البيان و لا علم البيان، و قـد جعله قسـما من البلاغـة و جعل التشبيه و الاسـتعارة اللـذان هما جزءان من علم البيان، قسـيمين معادلين له، و ليسا بفرعين عنه، مما يـدل دلالـة مؤكـدة أنه لا يعنى ما نريد. ب- يبدو من حديث الرمـانى عن البيـان إرادته لمعناه العام لا تحديـده الـدقيق فهو عنـده «الإحضار لما يظهر به تمييز الشـىء من غيره فى الإدراك، و البيان على أربعـة أقسام: كلام، و حال، و إشارة، و علامة «٢». و هذا الفهم يعنى بالبيان أصـلا سواء كان كلاما، أم كان رمزا، أو كان بقرينة حالية دون المقال، و هو شـىء و البيان فى الاصـطلاح شـىء آخر، على أن ما أبداه قد سـبق إليه الجاحظ فى تقسـيمه للبيان من ذى قبل بزيادة الخط الـذى لم يشـر إليه الرمانى «٣». ج- و ممـا يـدل على مـا ذهبنا إليه أنه يعقب على ذلك بقوله: «و حسن البيـان فى الكلام على مراتب: فأعلاهـا مرتبـة مـا جمع أسـباب الحسن فى العبارة من تعـديل النظم حتى يحسن السـمع، و يسـهل على اللسان، و تتقبله النفس تقبل البرد، و حتى يأتى على مقـدار الحاجـة فيما هو حقه من المرتبة» «۴». و هذا كله باعتبار البيان بمفهومه العام لا بالاعتبار البلاغى المحدد. د- و مما تقدم يبدو أن البيان عند الرمانى يتخذ طابعين: الأول: أنه فن من فنون البلاغة لأنه جزء من أجزائها العشرة لديه. الثانى: أنه يتكئ على الجاحظ فى تقسيم البيان بمعنى الأفهام، و عموم ما يوصل المعنى إلى الـذهن. ____ (١) الرمانى، النكت فى إعجـاز القرآن، ضـمن ثلاث رسائل: ٧۶. (٢) المصـدر نفسه: ١٠۶. (٣) ظ: الجاحـظ البيان و التبيين: ١/ ٧٨ و ما بعـدها. (۴) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ١٠٧. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٨ و الطريف فى الأمر أن يسـتند ابن رشيق القيروانى (ت: ۴۵۶ ه) على الرمانى فى التعريف الـذى اختاره و نسبه للرمانى و هو به عيال على الجاحظ فقال: «البيان: الكشـف عن المعنى حتى تـدركه النفس من غير عقلـة، و إنمـا قيل ذلك، لأنه قـد يأتى التعقيـد فى الكلام الـذى يـدل و لا يسـتحق اسـم البيان» «١». فهذا التعريف الذى يسنده إلى الرمانى و هو به عيال على الجاحظ كما أسلفنا، لا يعطى رأيا فى الموضوع إطلاقا، نعم

نجده يجعله فنا من فنون البلاغة كما جعله الرمانى، من ذى قبل فهو عند الرمانى القسم العاشر من البلاغة و هو عند ابن رشيق الباب الثالث و الثلاثون من العمدة، و لم يعطنا أى جديد فى الأمر، بل يصح لنا أن نقول أنه مرّ به مترددا لم يتكلف فيه إلا عناء النقل و إيراد بعض الأمثلة التطبيقية. و يبدو مما سبق أن البيان لم ينتقل عن معناه العام الواسع منذ عهد الجاحظ حتى عصر ابن رشيق، بل كان دائرا فى فلك المداليل العامة، التى تعنى بجمال القول، و بلاغة الكلام، و انسجام العبارة، و حسن الأداء، و أشتات البيان.

البيان فى طريق الاصطلاح:

البيان فى طريق الاصطلاح: ليس هناك أدنى ريب فى أن عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) يعد مطور البحث البلاغى، و واضح أصوله فى كتابيه الجليلين: دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة، فقد سبر أغوار الفن البلاغى شرحا و إيضاحا و تطبيقا، اعتنى باللباب من هذا العلم، و أكد الجانب الحى النابض، و ابتعد عن الفهم العشوائى، و الخلط الغوغائى بين النظرية البلاغية و تطبيقاتها، لم يعتن بالحدود المقيدة منطقيا، و لم يعر للقوقعة اللفظية أهمية، كان وكده منصبا حول ما يقدمه من نتاج فياض أصيل ينهض بهذا الفن إلى أوج عظمته و ذروة مشاركته فى بناء الهرم الإنسانى، فما ذا يجنى العلم من الجفاف فى

(۱) ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۲۵۴.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹ الحد، أو الغلظة فى الرسم، أو الصرامة فى القاعدة، لهذا و أمثاله لم نجد عبد القاهر مهتما بإعطائنا أية حدود بلاغية تخص التعريف فى أى مجال، بل كان يؤثر الحديث عن قيمة أى أصل بلاغى، و فنية دلالته، بدلا من الدخول فى تحديدات مربكة، أو تعريفات فارغة، لهذا نجده إزاء علم البيان متحدثا ببيانه الساحر و منطقه الجزل، و مصرحا باسمه دون من سبقه تسمية اصطلاحية، و لكنه لم يعطنا بذات الوقت تعريفا اصطلاحيا، فيقول: «ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، و أبسق فرعا، و أحلى جنى، و أعذب وردا، و أكرم نتاجا، و أنور سراجا من «علم البيان» الذى لو لاه لم تر لسانا يحوك الوشى، و يصوغ الحلى، و يلفظ الدر، و ينفث السحر، و يقرى الشهد، و يريك بدائع من الزهر، و يجنيك الحلو اليانع من الثمر، و الذى لو لا تحفيه بالعلوم و عنايته بها، و تصويره إياها لبقيت كامنة مستورة، و لما استبنت لها يد الدهر صورة، و لاستمر السرار بأهلتها، و استولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، و محاسن لا يحصرها الاستقصاء» «۱». فأنت تلاحظ من هذا النص وصفا تقويميا لعلم البيان، و تأكيدا حثيثا على أهميته و قيمته، و لقد ورد فيه اسم علم البيان نصا، و ورود التسمية عند عبد القاهر لم يكن عبثا دون مسمى، و لم يأت فارغا دون تطبيق، لأن مما لا شك فيه أن عبد القاهر تعقب هذه التسمية بمسمياتها، و هذا العلم بتفريعاته، فقد تحدث بإسهاب عن الحقيقة و المجاز، ثم عن الاستعارة و أصنافها، ثم نجده فقد فصل القول فى التشبيه و التمثيل، ثم يعرض إلى الكناية و التعريض. فهل ترى عبد القاهر فى وضع هذه الأبواب، و بحث هذه الفصول، كان يقوم بعمل اعتباطى غير منظم دون لمح إلى هذا الترتيب القويم لمفردات «علم البيان» أما أنا فلا أعتقد ذلك، بل الذى أراه أنه عمد إلى مفردات علم البيان فبحثها و نظر لها و تعقبها، ليضع بذلك مقاييس علم البيان، كما أن جهوده فى فكرة النظم، و ارتباطها بمعانى النحو، ما كان إلا تمهيدا طبيعيا لما تعارفوا عليه فيما بعد باسم «علم المعانى»؛ فهو

(۱) عبد القاهر الجرجانى، دلائل

الإعجاز: ۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰ حينما يتحدث عن الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الذكر و الحذف، و المسند و المسند إليه، و التعريف و التنكير، فإنما يتحدث عن علم المعانى، و إن لم يقل إن هذه هى مادة علم المعانى، و مفرداته فهو أمر مفروغ منه عنده فى تأكيده المعانى، و ارتباط فكرة النظم بمعانى النحو، مشفقا على ذلك و مفرعا

عنه «و لا ريب فى أن الفضل فى ابتكار هـذا العلم يعود إلى عبـد القاهر وحـده، فإن مسائل هـذا العلم لم تدرس قبله، و لم تعالج على هـذا النحو .. و لعل تمعن عبـد القاهر فى الحديث عن معانى النحو، و أن النظم ليس شـيئا إلا توخى هذه المعانى، هو الذى أوحى بتسـمية هـذا العلم «بعلم المعانى» «١». و مـا يقـال عن علم المعـانى فى ترتيب عبـد القاهر لمباحثه البلاغيـة يقال عن «علم البيان» نصا، مما يجعلنا نؤيـد بقوة ما ذهب إليه الدكتور أحمد أحمد بدوى فى حديثه عن الترتيب الطبيعى لمفردات علم البيان و أبوابه عنـد عبد القاهر «هذه الأبواب ذات الصـلة المتشابكة، جمعها عبد القاهر فى كتاب، و اعترف بأهميتها فى البلاغة العربية، و قرر أن البلغاء ينظرون إليها نظرة تقـدير و إعجاب هى التى جمع شـملها من جاء بعد عبد القاهر فى مسائل علم البيان فى محاولته تحديـد مسـائله، و ذكر أقسامهـا، و معرفـة سـر بلاغتها، و الوقوف عنـد أمثلتها، يسـتوحى سـر جمالها، و ذلك مجتمعا لم يقم به بلاغى قبل عبـد القاهر» «٢». و بعـد عبد القاهر نجد الزمخشـرى (ت: ٥٣٨ ه) يـذكر مصـطلحى علم المعانى و علم البيان نصا فى حـديثه عن آداب التفسـير «و لا يغوص على شـىء من تلك الحقـائق إلا رجل قـد برع فى علمين مختصـين بالقرآن و هما علم المعانى و علم البيان» «٣» مما حدا بالدكتور شوقى ضـيف أن يعده أول من ميز بين المصـطلحين، و قسم البلاغة إلى علمين هما المعـانى و البيان «٤».

---

(١) أحمد أحمد بدوى، عبد القاهر الجرجانى و جهوده فى البلاغة العربية: ٣٦٩. (٢) المرجع نفسه: ٣٧١. (٣) الزمخشرى، الكشاف: ١/. (٤) شوقى ضـيف، البلاغة تطور و تاريخ: ٢٢١ و مـا بعـدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١ و جاء من بعد الزمخشرى فخر الـدين الرازى (ت: ٦٠٦ ه) فـذكر هـذين المصـطلحين فى حـديثه عن الخبـر فقـال: «و لكن الخبر هو الـذى يتصور بـالصور الكثيرة، و تظهر فيه الـدقائق العجيبـة و الأسـرار الغريبـة من علم المعانى و البيان» «١». و مع هـذا التأكيد من الزمخشـرى و الرازى لعلمى المعـانى و البيان إلا أن الـدكتور أحمـد مطلوب يشـكك فى وضوح هـذين المصـطلحين عنـدهما، و لا يسـتطيع أن يتبيّن مفهوم البيـان و المعـانى بالدقـة الاصـطلاحية قبل السـكاكى (ت: ٦٢٦ ه) الـذى عـدّه أول مـن قسم البلاغـة إلى معـان و بيـان و محسـنات، و حدد موضوعاتها و أرسـى قواعدها، و أنه أول من أطلق على الموضوعات المتعلقة بالنظم مصـطلح «علم المعانى» و على الموضوعات التى تبحث فى الصورة الأدبية: التشبيه و المجاز و الكنايـة- مصـطلح علم البيان» و أنه أول من سـمى غير هذه البحوث محسنات، أو وجوها مخصوصه يصار إليها لقصد تحسين الكلام» «٢». و أرسل ابن الأثير (ت: ٦٣٧ ه) فيما بعد اسم علم البيـان إرسال المسـلمات فى حـديثه عن الأحوال اللفظيـة و المعنويـة بقوله «و صاحب علم البيان ... عليه بالنظر فى كتابنا هـذا أو التصفح لما أودعناه من حقائق علم البيان» «٣». و مع ما قدمناه من استقطاب عبد القاهر لمفردات علم البيان و تأكيده لها، و صحة تقسـيم الزمخشـرى لقسـمى البلاغة فى اسـتكناه بلاغة القرآن الكريم و ورود هذا المصطلح عند كل من الرازى و ابن الأثير نجد الـدكتور أحمـد مطلوب- مرة ثانيـة- يذهب إلى أن للبيان عند هؤلاء معنى واسـعا يدل على البلاغة كلها، و يكاد كلهم يجمعون على أن البيان هو الإفصاح عما فى النفس من المعانى و الأحاسيس، و هذا معنى أدبى جميل أعطى البلاغة حياة و أكسبها رونقا، و فتـح أمامهـا السبيـل لتخـوض موضوعـات أدبية

---

(١) الرازى، نهايـة الإيجـاز: ٣٦.

(٢) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ٥٦ و ما بعدها. (٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢ بديعـة، و تكون للمؤلفين آراء نقديـة طريفـة «١». إلا أننى أرى الحال مختلفـة دون ريب عنـد عبـد القاهر الـذى وضـع الأسـس و المشـخصات و جـاء بالتسمية و المفردات، و عـدد و فرع و قسم و اسـتنبط و علـق و نظر و طبـق فى أصول علم البيـان اصـطلاحا، نعم لم يلجأ إلى التقسـيمات الفلسـفية، كما صـنع من استفاده بعده مما أوجده هو من ركائز لم يضف إليها السكاكى شيئا، و لم يزد عليها القزوينى بابا، فالطريق- كما يبدو لى- ممهدة من ذى قبل، إلا أن السكاكى و من ورائه القزوينى، قد تجاوزا

المعقول فى التفريعات، و جدا فى الاستقصاء، و إطلاق المسميات بشائبة من الفكر المنطقى و الحس الفلسفى الذى يبتعد فى كثير من الأحيان عن البعد البلاغى، مما يدخل البلاغة العربية الأصول فى استنباطات أعجمية و ثقافات أجنبية. و هذا لا يعنى أننا نغض من قيمة ما قدمه كل من السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) و الخطيب القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) و لكن السبق البيانى لعبد القاهر و له الأصل و هم المفرعون، فهم و إن أوجدوا التقسيمات المطولة، و الحدود المفرقة و المميزة إلا أن طريقة عبد القاهر فيما يبدو لى أجدى نفعا، و أعم فائدة، و أكثر واقعية، و هو يريد أن ينحدر تبعا لباحثيه- إلى مفاهيم مختلطة فى المنطق و الأصول و علم الكلام و الفلسفة، و وجد طلاب هذا العلم على وشك الوقوع فى دوامة من الجدل و الرد و النقض و الحد و التعريف و الإدخال و الإخراج بحيث تضيق الدائرة لتصبح لغزا رياضيا لا فنا جماليا، و بالتالى تكون العناية بالنظرية لا بالتطبيق، النظرية المشوبة بكثير من الأوشاب الضارة لتنتج هروبا عن هذا العلم، و نزوعا إلى التقسيمات العميقة الدائرة فى فلكه، فعمد عن قصد و إصرار إلى مزج الفكر بالواقع، و اللغة بالعاطفة، و العلم بالفن، فى إعطاء نماذج و أمثلة و تطبيقات نابعة من القرآن الكريم و الشعر العربى، يجملها حينا و يفصلها حينا آخر، بحسب مقتضيات التلاؤم و التناسب فى البيان، شبيها بما أسداه من ذى قبل السيد الشريف الرضى (ت: ٤٠٦ ه) فى تلخيص البيان عن الاستعارة

(١) أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٢٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٣ و التشبيه دون الخوض فى التفصيلات التقسيمية المملة. و هذا ما يدعونا إلى اعتبار عبد القاهر الجرجانى مكتشف الاصطلاح البيانى لا فى حدوده التطبيقية فحسب بل فى جزئياته و اعتباراته البيانية بعامة.

استقرار المصطلح البيانى

استقرار المصطلح البيانى يبدو لنا أن الحد الاصطلاحى لعلم البيان لم يعجز عبد القاهر الجرجانى بعد أن أبان متعلقات علم البيان و مفرداته، و لكنه كان غير معنى بهذا الحد لحاجة فى نفسه نميل إليها و نؤيده بها كثيرا، إذ لم يكن هدفه إضفاء صيغة الجزم على علم يتسع لمعالم عديدة اتساع اللغة و الفن اللذين لصقا به و هما العربية و البلاغة، لذا كان اهتمامه- كما أسلفنا- منصبا حول ثمرات هذا العلم و جودة عطائه، و إلا فالتحديد الضيق لم يكن يغرب عن باله، و لا يغرب عن تطلعاته. و أخيرا استقر البلاغيون على تعريف السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) لعلم البيان «فهو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طريق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه، و بالنقصان ليحترز على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد» «١». و لا مانع من قبول هذا التعريف فهو جامع مانع كما يقول المناطقة باعتباره اتبع طريقتهم فى الحد و التخريج، إلا أنه أدخل الدلالات اللفظية فى مباحثه فعد كلا من الدلالة المطابقية و الدلالة الالتزامية، و الدلالة التضمنية فى استيعاب علم البيان، و هى مباحث منطقية انتقل بها من روعة البيان و بهائه إلى عقم الكلام و تخريجاته «٢». و بعد بحث عقيم لا يسمن و لا يغنى من جوع نجده يقول: «و إذا عرفت أن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا فى الدلالات العقلية، و هى الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما ... ظهر لك أن مرجع علم البيان عدّ هاتين الجهتين: جهة الانتقال

(١) السكاكى، مفتاح العلوم: ٧٧.

(٢) ظ: المصدر نفسه: ١٥٦. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٤ من ملزوم إلى لازم، و جهة الانتقال من لازم إلى ملزوم .. و إذا ظهر أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان، علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز و الكناية، فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم، و إن الكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم» «١». و لما كانت الدلالات بحسب نظره، إما عقلية: و هى ما تشمل المجاز و الكناية. و إما وضعية و هى التى أخرج بها التشبيه من دائرة علم البيان، لأن الوضعية لا يمكن بها

إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بخلاف العقلية التى تتضح بها الدلالة، و بهذه الطريقة الملتوية تم له إخراج التشبيه من علم البيان، ثم كرّ على الموضوع فأدخل التشبيه فيه بطريقة ملتوية أخرى فقال: «ثم إن المجاز- أعنى الاستعارة- من حيث أنها من فروع التشبيه لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لا بدّ فيها من تقدمة تشبيه شىء بذلك الملزوم فى لازم له تستدعى تقديم التعرض للتشبيه فلا بدّ من أن نأخذه أصلا ثالثا و نقدمه، فهو الذى إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب فى فنون السحر البيانى» «۲». و قد خلص من هذا التعقيد فى العبارة و الثرثرة فى الاستدلال إلى استقرار علم البيان عنده فى أصلين و أصل ثالث ... فكان البيان يشمل المجاز و الكناية و التشبيه، و ليت شعرى لم التجأ السكاكى إلى هذه الطريقة من الالتواء فى إخراج التشبيه من علم البيان و إدخاله فيه حتى استراح إلى هذه النتيجة و هذا التقرير، فلدى التطبيق نجده قد قدم حديثه على التشبيه ثم المجاز ثم الكناية، فكان ينقض ما أبرم، و يبرم ما أنقض. و ما إن جاء الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) حتى أعاد لنا تعريف السكاكى لعلم البيان، و سلك نهجه فى الدلالات و تقسيماتها المنطقية، و ما كان إلا ناقلا، بأدب، و ناسخا بتصرف، فعرف البيان بقوله:

---

(۱) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۵۷. (۲) المصدر نفسه: ۱۵۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۵

«و هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه» «۱». ثم دخل فى دوامة دلالة اللفظ عند المناطقة على ما وضع له اللفظ، و على غير ما وضع له، ثم سار بالاتجاه الذى خططه السكاكى، و توصل إلى الاستنتاج الذى توصل إليه، و قسم البيان كما قسمه فقال: «ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له، إن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له فهو مجاز، و إلا فهو كناية. ثم المجاز منه الاستعارة، و هى ما تبتنى على التشبيه، فيتعين التعرض له، فانحصر المقصود فى التشبيه و المجاز، و الكناية، و قدم التشبيه على المجاز لما ذكرنا من ابتناء الاستعارة التى هى مجاز على التشبيه، و قدم المجاز على الكناية لنزول معناه من معناها منزلة الجزء من الكل» «۲». و استقر علم البيان فيما بعد بتقسيمه: ليدل على التشبيه و المجاز و الكناية، فهى مفردات هذا العلم. و تظل تقسيمات السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) و سعد الدين التفتازانى (ت: ۷۹۲ ه) فيما بعد، مدار الدّرس البيانى، و محور النظام البلاغى الرتيب الذى لا يطاوله أحد، و قد كان ذلك معلما من سيماء عصر هؤلاء و من اتبعهم من الشارحين و المختصرين لمفتاح العلوم، و كان لتأثر الناس بالفلسفة، و تقلّبهم فى متاهات علم الكلام، وهب التقسيمات و تشعباتها الأثر فى إيجاد هذه السمات و المؤشرات. و الحق أن علم البيان بل البلاغة بعامة قد أوقع بهما من قبل السكاكى و القزوينى و التفتازانى و من تابعهم من البلاغيين التقليديين فى المختصرات و الشروح و المطولات و التلخيصات بمعالم جافة لا تمت إلى الذوق الفنى بصلة، بل اعتمدت الشكليات الفجة، و التقسيمات المملة، فأخضعت لأقيسة أصولية و متاهات منطقية، حتى عادت شبيهة بالألغاز

---

(۱) القزوينى، الإيضاح: ۲۱۲.

(۲) المصدر نفسه: ۲۱۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۶

المعماة، لا مسحة لجمال بها، و لا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثين أن يسم هذا التراث العربى الإسلامى المحض بالأثر اليونانى تارة، و الأعجمى تارة أخرى، نظرا لعقم الجدال المثار فى تصانيف هؤلاء القوم مما عبر عنه بحق الأستاذ عبد العزيز البشرى بتعليقه عليه، فقال: «و فوق التعقيد الشديد فى عبارات هذه الكتب، و المبالغة فى إيهامها و إغماضها، فإن ملاك البحث فيها إنما هو الجدل اللفظى، و الاعتساف فى بحوث فلسفية لا غناء لها فى صنعة البيان، بل إننى لأزعم أنه لو كان هناك من يريد التخلص من فصاحة اللسان و فصاحة البيان، فليس عليه أكثر من أن يدرس هذه الكتب حق درسها، و يديم النظر فيها، و يقلب فى عباراتها لسانه و فكره، ليكون كل ما يحب إن شاء اللّه ... و إذا أبينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التى دفعها إلينا السابقون، فلا شك فى أن لها فى دار الآثار العربية المكان الفسيح» «۱».

السابقون و تأصيل البيان و الذى نحرص عليه أن السكاكى و القزوينى و التفتازانى مع اعتدادنا بجهودهم البلاغية لم يكونوا مبتكرين لحصر فن البيان و تقسيماته، فلقد سبقهم الأوائل بذائقتهم الفطرية، و أشاروا إليه ضمن برامجهم المتداخلة فى حقول العلوم الإنسانية، و قد كان فى السابقين إلى ذلك المفسر و اللغوى و البلاغى و الكلامى، و باستعراض تأريخى لجهود أولئك يتجلى عظم ما قدموه للتراث و الإنسانية فى مجال تخصصاتهم، و نشير هنا إلى أبرز المؤشرات التى وقفنا على نماذج منها فى الموضوع: ١- تحدث الخليل بن أحمد الفراهيدى (ت: ١٧٥ ه) فى عدة مباحث من تصانيفه عن التشبيه و أداته «٢». ٢- و كان سيبويه (ت: ١٨٠ ه) أول من ذكر التشبيه «٣». و تناول

(١) عبد العزيز البشرى، المختار:

٢/ ٢٣ و ما بعدها. (٢) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ٦٣ و انظر مصادره. (٣) حفنى محمد شرف، الصور البيانية: ٥٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٧ أيضا ذلك النوع من المجاز الذى أطلق عليه المتأخرون المجاز العقلى، أو المجاز الحكمى، و رأى أنه توسع و اختصار فى الكلام «١». و شواهد ذلك متناثرة فى كتاب سيبويه «٢». و تناول كذلك مباحث علم البيان كالتشبيه و الاستعارة و المجاز و الكناية بما عبر عنه باتساع فى الكلام، و للإيجاز و الاختصار لعلم المخاطب بالمعنى «٣». ٣- و أبو زكريا الفراء، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ ه) فى معانى القرآن، و معاصره أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩- ٢١٠ ه) فى مجاز القرآن، قد تناولا التشبيه و ذكر طرفى التشبيه و وجه الشبه فى جملة من المباحث و أما المجاز فاستعماله عندهما لا يعد و لا يحصر، و إن أريد به طريقة العرب فى التعبير عن المعنى «٤». و يقول بعض الدارسين «إن حديث الفراء عن الاستعارة يعد طفرة كبيرة، و قفزة رائعة للوصول بها إلى غايتها التى نعرفها اليوم» «٥». ٤- و قد ذهب عميد الأدب العربى المرحوم طه حسين (ت: ١٩٧٣ م) أن الجاحظ (ت: ٢٥٥ ه) يعد مؤسس علم البيان العربى» «٦». و تابعه على هذا الدكتور شوقى ضيف و توسع فى الاعتبار فعد الجاحظ مؤسس البلاغة العربية دون منازع «٧». و ربما كان كتابه البيان و التبيين، مضافا إلى كتاب الحيوان، دليلا ينهض على صحة هذا القول إذ بحث فيهما جملة مهمة من مباحث المعانى و البيان. ٥- و ابن قتيبة، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم الدينورى (ت: ٢٧٦ ه)

(١) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١٠٠. (٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٨٠، ٨٩، ١١٨، ١٦٩. (٣) المصدر نفسه: ١/ ١٠٨، ١٠٩، ٤٧٤. (٤) ظ: الفراء، معانى القرآن: ١/ ٧، ١٥، ٣٨٢، ٢/ ٣٣٠ (*) أبى عبيدة، مجاز القرآن، جميع الصفحات لا سيما: ١/ ٣٥٩، ٣٧٥. (٥) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١٥٥. (٦) طه حسين، مقدمة نقد النثر: ٣. (٧) شوقى ضيف، البلاغة تطور و تاريخ: ٥٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٨ فى كتابيه: تأويل مشكل القرآن، و تفسير غريب القرآن، بحث جملة علم البيان تشبيها و كناية و مجازا و قد توسع فى ذلك. لقد قسم ابن قتيبة الكلام إلى حقيقة و مجاز «١». و هو يأخذ المجاز بمفهومه العام و معناه الواسع «٢». إلا أنه وضع لبنة فى صرح علم البيان، لا سيما إذا رأينا اهتمامه بالاستعارة التى عبر عنها: بأن أكثر المجاز يقع فى باب الاستعارة «٣». و من أطرف ما أورده ابن قتيبة جمعه لمادة علمى المعانى و البيان فى صدر كتابه، بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التى تعارف عليها المتأخرون عن عصره، و إن استخدم كلمة المجاز أحيانا بمفهومها العام كما أسلفنا، فهو يقول: «و للعرب المجازات فى الكلام و معناها طرق القول و مآخذه، ففيها الاستعارة و التمثيل و القلب و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإخفاء و الإظهار و التعريض و الإفصاح و الكناية و الإيضاح، و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و

الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز» «۴». و هكذا شأن كل ما هو مبتكر، و أسلوب كل ما هو قيم، و أصيل، أن يعطيك الدقة و الشمولية و الاستقصاء، فيما يتصل بطريقة التعبير البلاغى. ۶- و أما الحديث عن المبرد (ت: ۲۸۵ ه) و ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) و ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) و قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) و القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) و الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) و الخطابى (ت: ۳۸۸ ه) و الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) و أبى هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه)

---

(۱) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۷۸. (۲) المصدر نفسه: ۹۹، ۱۰۰. (۳) المصدر نفسه: ۱۰۱. (۴) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۱۵. ظ: للأساتذة أعلاه ما يأتى على التوالى: أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۹ و الباقلانى (ت: ۴۰۳ ه) و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) و ابن رشيق (ت: ۴۵۶ ه) و ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) و أضرابهم من الأعلام، فيطول بنا، و لا يتسنى بسطه بمثل هذه الإلمامة، فلكل فرد من هؤلاء يد على البلاغة، و إن لم يكن بلاغيا، و رشحات فى البيان و مفرداته قصد إليه أو لم يقصد، فقد يلتقى علم البيان بالنقد و قد يلتقى النقد بالأدب، و أنت من خلال ذلك تظفر ببغيتك من علم البلاغة هنا و هناك، بين متناثر من أدب، أو مزيج من لغة، أو حديث عن موازنة، و بحسب هؤلاء جميعا أنهم أرسوا دعائم هذا العلم نظريا و تطبيقيا و إن لم يذهبوا إلى التقسيمات الجافة و المبهمات المغلقة. ۷- فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) نجده بحق مؤسس هذا العلم و مشيد أركانه، فالمستقرى لكتاب: دلائل الإعجاز، يلحظ مباحثه منصبة حول علم المعانى بكل تفريعاته الجمالية و الأسلوبية، و المستقرى لكتاب أسرار البلاغة، يجده مخصصا لعلم البيان و صوره كافة باستثناء الكناية التى قدم عنها بحثا مفصلا فى الدلائل. إن الجزئيات التى أثارها عبد القاهر، و الأبواب التى خاض غمارها، تعد بحق الحجر التأسيسى لمفاهيم علم البلاغة، و معاييرها لذلك نعده فى المستوى التطبيقى و النظرى، الفكر المخطط، و المنظر الحصيف لهذا الفن. و ليس جديدا أن يقال إنّ عبد القاهر واضع أصول علم البيان فى كتابه (أسرار البلاغة)، و واضع علم المعانى فى كتابه (دلائل الإعجاز)، فقد مرّ علينا فيما سبق جزء من هذا الزعم، و يأتى فيما بعد ما يؤكده، و تلك نظرة يشاركنا بها جمع من الباحثين و العلماء كالدكتور طه حسين، و الدكتور شوقى ضيف، و الدكتور أحمد أحمد بدوى، و الدكتور أحمد مطلوب، و الدكتور عبد القادر حسين. فى عدة مباحث و عدة كتب «۱».

---

(۱) مقدمة نقد النثر (*) البلاغة تطور و تاريخ (*) عبد القاهر الجرجانى و جهوده البلاغية (*) البلاغة عند السكاكى (*) أثر النحاة فى البحث البلاغى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۰

موقع البيان من البلاغة

موقع البيان من البلاغة لا ريب إن مباحث المسند و المسند إليه، و الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الإخماد و الإظهار، و الحذف و التقدير، و أمثالها، و إن كانت لا تخلو من لمحات بلاغية، و سمات بيانية بالمعنى العام، إلا أنها مباحث نحوية، و إن المجاز و التشبيه و التمثيل و الاستعارة و الكناية و التعريض و الرمز، و إن كانت لا تخلو من دقائق نحوية، إلا أنها مباحث بلاغية. فمن الخير للعربية، و من الصيانة للتراث، أن نرجع بالفنون إلى أصولها، فما غلّب من منحى على فن ما، ألحق به، ما تميز بخصائص تأصله باتجاه متميز، اختص به، و ليس فى ذلك شطط، بل فيه دقة و موضوعية، الدقة فى التغليب، و الموضوعية فى التبويب، و إلا فالفنون العربية متداخلة الأبعاد فى أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبى ذو لمحة بلاغية. البلاغة ذات سمة نحوية و النحو ذو صلة لغوية، و اللغة ذات أقيسة منطقية، و المنطق ذو مسحة فلسفية، و الفلسفة ذات سحنة أصولية، و الأصول ذو تفريعات

كلاميـة، و هكـذا دو اليك بالنسـبة لفنون العربيـة الأخرى. مباحث «علم المعانى» لا تخلو من جفاف يعتمـد الحـدود و الرسوم و التعريفات، و كأنها قطعـة من النحو، تمت إليه بوشائج التقسـيم و أواصـر التعقيد «١». و مبـاحث «علم البيان» لا تخلو من روعـة و بهـاء يهـدفان إلى إيضـاح المعنى، و إضـاءة اللفـظ، و جلاء الصورة، فهى وثيقـة الصـلة بالبلاغـة القائمـة على أسـاس الكشف و الإيضـاح، و إيراد المعنى بـالصور المختلفـة، فكـل منهمـا- أعنى المعـانى و البيان- قريب الأسـر بفن قائم بـذاته، بل هو جزء من ذلك الفن، فلم لا يلتحق كل جزء بكلياته، و كل فرع بأصوله؟ هذا هو ما يقتضـيه الذوق السـليم، و الطبع الفطرى لنتلافى بذلك هـــذه الردّة

____

(١) يميـل أسـتاذنا الـدكتور أحمـد عبـد السـتار الجوارى إلى إلحـاق علم المعانى صـراحة بالنحو فمفرداته عنـده، هى فى الحق معانى النحو التى لا يسـتقيم النحو إلا بها، و لا تستقر قواعده، إلا عليها، الجوارى، نحو القرآن: ۴۳ و ۱۰۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۱

المتزايدة لدى الناشـئين و هذا النفور المتنامى تجاه البلاغة العربية و الدرس البيانى عن طريق تذليل السبل، و تقليل الأقسام، و تحديـد الموضوعات. إن التفريعات و التعريفات المسـتمدة من مدرسة الإيهام و الإبهام، معالم مضـللة لا تلتقى و الذوق الفنى، و مظـاهر متخلفـة تـدعو إلى النفرة و الاشـمئزاز، و لا ذنب للبلاغـة فى ذلك بل للمتصـرفين بأصـنافها، و الـداعين إلى تعقيـدها، و القـائمين على تقعيـدها، حتى عـادت كالطلاسـم المبهمـة، و الألغـاز المعمـاة، و ليس مـا ذهب إليه جمع من الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم .. ثقافـة أجنبيـة، و سـليقة أعجمية، ليس ما ذهبوا إليه نصوصا مقدسة غير قابلة للنقاش، و لا هى تعليمات دينية غير قابلـة للرد، بـل هى آراء بشـرية تقبل النقض و الرفض، و تتعرض للسـهو و الخطأ، كما تتقبل الرضا و القبول، و ليس تقويمها خروجا على التراث، بـل هو تهـذيب و صـقل للجهـد الإنسـانى الموروث. و البيـان هو الموروث البلاغى لـدى العرب، و الإرث البلاـغى هو قمـة متبقيات العرب قيمـة و أهميـة و عطاء، فالتوجه إليه بمزيـد من العنايـة، دليل الإقامـة على ماضـى التراث، لإفادة الحاضـر و تهيئـة المسـتقبل. لقـد بهر العرب بجمال القرآن و روعته، و نظروا إلى التغيير الجذرى الذى أضافه ليس فى العادات و المفـاهيم و التقاليـد فحسب، بـل فى القول و الكلاـم و النظم البيـانى، لقـد نظروا إلى لغتهم و هى تتجه- فجأة- نحو الاسـتقامة و الاسـتقرار و الصـعود، فحدبوا على عطاء هذه اللغة يختزنونه، و عمدوا إلى مرونتها يستغلونها، فكان هذا المخزون جمالا بلاغيا لا يبلى، و كان ذلك الاستغلال موروثا بيانيا لا يفنى، و ما ذاك إلا استجلاؤهم لدلالات القرآن الأدبية، و فنونه القولية، فقد خلص اللغـة من الوحشـى و الغريب، و هـذب طبع ألفاظها من التنافر و التعقيد، فلم يعد العربى بعد بحاجة إلى إقصاء ذلك و اسـتبعاده، هم الآن- أعنى العرب- بحاجـة إلى الكشف عن خبايا هـذا الكتاب و كنوزه، و قـد كان الكشف منصـبا حول مجازات القرآن و اسـتعاراته و تشبيهـاته و كنايـاته، و هـذا هو الملحظ البلاغى الخالص فى اسـتكناه وجوه الإعجاز البيانيـة فى القرآن الكريم، و لم يكن هذا- وحده- بل أضـيفت له جملة من الفنون البديعية فى الجناس أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۲ و الالتفات و السـجع و الفواصل مما لا كثير عناء باسـتخلاصه و الوصول إليه بيسـر، و لكن دائرة الجهـد متحكمـة فى اسـتجلاء المجازات و طرق اسـتعمالها و التشبيه و وجوه الشـبه، و الاسـتعارة و ضـروب أصـنافها، و الكنايـة و مجالاـت إيرادهـا. إذن لاـ شوائب فى لغة القرآن و ألفاظه، و لا صـعوبة فى لمس جماله و تحسـسه، فلا بحث مع ذلك للغرابـة و التنافر و التعقيد، و لا كبير جهد بالوصول إلى أمثلـة البـديع. و الإسـناد و الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و التعريف و التنكير، و الحذف و التقدير و ما شاكل ذلك مذاهب قتلها النحاة بحثا و تمحيصا، فلم يبق إلا البيان المتمثّل فى المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، و هذا هو البلاغة بعينها، و تلك هى الأصول الكبرى، و الينابيع الأولى لفن القول، فيها يتقوم الجهد البلاغى الموروث، و عليها تدور رحى البلاغة العربية.

البيان فى طور التجديد البلاغى

البيان فى طور التجديد البلاغى إن العربى اليوم بحاجة إلى إضاءة الدرس البلاغى على وفق متطلبات التطور الحضارى، فالعصر يسير بسرعة ضمن حسابات دقيقة فى الفروض و النتائج، و هذه الحسابات إن تيسرت فى فرع من فروع الإنسانيات فلا غرابة أن تشمل فرعا آخر أكثر تماسا بحياة الأمة و جذور تحررها، و هذا ما نجده ضرورة تطبيقية بالنسبة للبلاغة التى تعنى بتعليم الإنسان صناعة الكلام، و إذا كان الكلام صناعة، فعلم البيان أساس هذه الصناعة، لأنه المعنى بصور الفن القولى التى تعتمد التشبيه و الاستعارة و الكناية و ضروب المجاز أركانا يستند إليها فى هذا التعليم. و مهمة هذا التعليم استخراج الكلام الجيد، فلتكن عملية استخراج الكلام الجيد و العناية به مرنة ميسرة خالية من كثرة التقسيمات و التعقيدات. و فى هذا الضوء، و من أجل حصر الأبعاد البيانية، فما كان فصيحا من الكلام فلا مانع أن يكون بليغا أيضا، دون الخوض فى التفصيلات المملة، و قديما قال أبو هلال العسكرى (ت: ٣٩٥ ه) «الفصاحة و البلاغة ترجعان إلى معنى واحد، و إن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٣ هو الإبانة عن المعنى و الإظهار له» «١». حقا إن الأصل اللغوى كان سببا لهذا التمايز بين المصطلحين، إلا أن المناخ الذوقى يقتضى إلغاء هذا التقسيم و التمايز، ففى طور تجديد البلاغة العربية عودة لتوحيد المصطلحين، لا اعتزازا برأى القدامى فحسب بل من أجل مسح متوازن لعناصر البيان العربى بجمله و مفرداته و جهة صدوره، فهى بليغة و هى فصيحة فى آن واحد دون التمييز بينهما بوصف البلاغة فنا يوصف به الكلام و المتكلم دون الكلمة المفردة، و كون الفصاحة فنا يوصف به الكلام و المتكلم و الكلمة. و هذا ما يقودنا إلى معرفة البلاغة دون الخوض فى أبعاد التعريفات المضنية، فهناك أشتات متفرقة لتعريف البلاغة عند الأمم سردها الجاحظ «٢». و أما عند العرب فقد أجملها النويرى (ت: ٧٣٣ ه) بأنها: «ما فهمته العامة و رضيته الخاصة» «٣». و يميل أكثر البلاغيين إلى أنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، أو مناسبة المقال للمقام «٤». و لقد كان علم البيان الذى يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، و بصور متعددة، هو القانون الذى تعرف به هذه المطابقة و تلك المناسبة «٥». أما ما أورده المتأخرون عن عصر عبد القاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) كأبى يعقوب السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) و الخطيب القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) بحصر أبحاث البلاغة فى المعانى و البيان و البديع و ضروب تقسيماتها

(١) أبو هلال العسكرى، الصناعتين: ١٣. (٢) الجاحظ البيان و التبيين: ١/ ٨٧. (٣) النويرى، نهاية الأرب: ٧/ ١٠. (٤) ظ: داود سلوم، النقد المنهجى عند الجاحظ: ٨٣. (٥) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ١٤٨ بتصرف. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٤

الجافة، و أنواع كل قسم، و أصناف كل قبيل، فمرده كما يقول الخولى إلى أنه «صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، و كلامية، و منطقية، أقحمت فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبى، و ضيقت دائرتها الفنية، و أفاضت عليها جمودا و جفافا أعجزها عن أن تترك أثرا أدبيا فى ذوق دارسها» «١». إذن لا محيص من إزالة الأوشاب العالقة بهذا الفن، و لا مناص من تصفية الأعشاب الضارة من هذه الواحة، بحركة من التجديد الأدبى تعنى بالفن القولى دون هذا الإرباك فى التقسيم، و هذا الإقحام فى الفلسفة و المنطق و الكلام. إن هذا التجديد لا يراد به أكثر من إعادة الحق إلى نصابه، و قطع دابر الخصام المفتعل فى مباحث البيان، فهو يتبنى التسوية المتكافئة بين الطرحين. إن هذا التجديد بتصور أولى يجب أن يقوم على الأسس الآتية: ١- دراسة العلاقة القائمة بين الألفاظ و المعانى، و استخلاص الصورة الأدبية المنتزعة منهما بوصفهما امتدادا لهما على أساس يتداخل فيه الغرض الفنى بالتعبير القولى، جملة واحدة غير قابلة للفصل، و ليست بخاضعة لتفضيل الألفاظ على المعانى، أو تقديم المعانى على الألفاظ. مما لا طائل فيه، و لا جدوى منه، و بمدلول أدق نرى ضرورة دراسة الصورة الفنية egimefotra ehT للنص الأدبى فى ضوء المواصفات النقدية الحديثة بوصفها أساسا لمعرفة بلاغة النص، دون الخوض بتفصيلات أحوال الإسناد، و الإسناد الخبرى، و التقديم و التأخير و التعريف و التنكير، و كل ما يتعلق بشئون ما تعارفوا عليه بعلم

المعانى الذى تكفل بالكشف عن أهم أبعاده علم النحو العربى، و قتله بحثا و تمحيصا، و أشبعه درسا و تخريجا. ٢- دراسة القدر الجامع المشترك بين الألفاظ و المعانى، و تضافره فى تكوين النص الأدبى متكاملا. فلا ندع تحكما للألفاظ على حساب

(١) أمين الخولى، دائرة العارف الإسلامية، مادة: بلاغة: ٤/ ٧٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٥

المعانى، و لا تمسكا بالمعانى على حساب الألفاظ، بل تخضع الجميع للذائقة الفنية القائمة على استكناه الجمال و الروعة فيما يقدمه النص بطرفيه اللفظ و المعنى، و من هنا يكون الحكم على سلامة النص بلاغيا، بشمولية تستقطب تأثرنا بالإحساس و الوجدان و الخيال و الأثر النفسى، أى أننا نقوم بوقت واحد بإلغاء الحواجز المفتعلة بين الألفاظ و المعانى، و فك الحصار عنها ممتزجة بالتفاعل الداخلى للنفس الإنسانية، فلا حدود بين اللفظ و المعنى، فهما النص، و لا قيود بين النص و النفس، فبهما تبلغ الغاية. فقد يقع المعنى من الإحساس موقع القبول للحاجة إليه، و قد يحقق الأثر النفسى فى التطلع نحوه، و قد يغيب عن الخيال و النفس و الحس، فيعود جامدا لا حراك فيه، و إن كان معنى رائقا فى لفظ رائق، لكنه يفقد القبول النفسى، و معنى ذلك عدم مطابقته لمقتضى الحال الذى أكده القدامى. ٣- دراسة المقومات الأسلوبية التى تكون العبارة العربية فى أرقى صورها البيانية ككلّ لا يتجزأ فى تقويم النص الأدبى و الحكم عليه بلاغيا و نقديا دون ضرورة ملحة إلى استقراء الجزئيات المتعلقة فى كل من الكلمة، و الجملة و الفقرة، و ما ينطوى عليه كل جزء من هذه المركبات من احتمالات تخضع لجانبين من المعايير: هما الجودة و الحسن و التلاؤم فى جانب و الغرابة و التعقيد و التنافر فى جانب آخر، بل يكون الحكم فى ذلك على النص كلا واحدا متقوما، لا نقتسره اقتسارا تحت طائلة التشويه، و لا نفككه أجزاء محاولين التفريق، كل ذلك فى ظل استجلاء المميزات الأسلوبية الهادفة إلى إبراز النص الأدبى بصورته الرائعة، و جاذبيته الطبيعية. ٤- دراسة الأسس البلاغية السليمة التى تمتاز بها لغة القرآن كالمجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية و الرمز و التعريض بوصفها أركانا إذا فقدها النص لم يعد نصا بلاغيا يعتد به، فهذه الأسس هى الحركة الدائبة فى اللفظ المنطبع أثره على المعنى، و هى الحياة فى المعنى الذى يعطى ذائقته اللفظ، و إلا عاد النص جامدا لا ينبض بالإحساس البلاغى، و لا يتسم بصفة الفن القولى. و فى ضوء ما تقدم نلمس البلاغة فنا يتصل بالحياة و علما يتمشى مع أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٦ الذوق و مسألة تحقق الطموح و الإحساس بالجمال، و تنعكس على المؤشرات الآتية: أ- علاقة اللفظ بالمعنى. ب- قيمة الألفاظ و المعانى. ج- مقومات الأسلوب الأدبى. د- أركان البلاغة العربية متمثلة فى المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية. و لما كان هذا البحث يرى علم البيان الأساس فى بلاغة العرب إن لم نقل هو البلاغة بعينها. و كنا من ذى قبل قد بحثنا علاقة اللفظ بالمعنى فى عمل مستقل «١». و قيمة الألفاظ و المعانى فى جهد سابق «٢» لم تبق إلا مقومات الأسلوب الأدبى مقترنة بأركان البلاغة العربية، الأسلوب فى تمايزه و تفاضله، لا فى الطريقة التعبيرية التى يتناول بها الباحث النص، و إنما بالشكل الذى يطبع هذا الأسلوب و يسمه بالرصانة حينا، و بالبلاغة حينا آخر، أى بالقدرة الإبداعية التى تجعل من هذا الأسلوب عملا فنيا، و ذلك ما يلتقى فى خصائص و مميزات البيان العربى، متمثلة فى مفرداته و ركائزه الأولى و هى المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية. و هى ليست منفكة فى حال من الأحوال عن النص الأدبى المتميز، و تلك موضوعات الفصول الآتية بإذن اللّه تعالى.

(١) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى، المدخل: ٢٥- ٣٨. (٢) ظ: المؤلف الصورة الأدبية فى الشعر الأموى، مسألة اللفظ و المعنى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٧

الفصل الثانى الاستعمال المجازى

الفصل الثانى الاستعمال المجازى ١- المجاز بين اللغة و الاصطلاح ٢- أصالة الاستعمال المجازى ٣- التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز ۴- أقسام المجاز ۵- المجاز العقلى ۶- وجوه المجاز العقلى ٧- المجاز المرسل ٨- وجوه المجاز المرسل أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٣٩

المجاز بين اللغة و الاصطلاح

المجاز بين اللغة و الاصطلاح يبدو أن التفسير الاصطلاحى لمعنى المجاز متسلسل عن الأصل اللغوى، فقد أكد عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) العلاقة بين اللغة و الاصطلاح فى اشتقاق لفظ المجاز «فالمجاز مفعل من مجاز مفعل من مجاز الشىء يجوزه إذا تعداه، و إذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلى، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا» «١». و هو لا يكتفى بذلك حتى يحدد العلاقة بين الأصل و الفرع فى عملية النقل التى تثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ دون الحقيقة فيقول: «ثم أعلم بعد: أن فى إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، و هو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل. و معنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه و بين الذى تجعله فيه» «١». و لا يدع عبد القاهر هذا الأمر على عواهنه بل ينظّر له، و يطبق على نموذجه، و يحلل المناسبة القائمة بين الأصل و الفرع على أساس من التلازم

(١) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ٣۶۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴٠ الإنسانى فى النظرة المشتركة إلى العلاقة الضرورية فى مجالات الألفاظ و المعانى، فيقول: «إن اليد تقع للنعمة و أصلها الجارحة لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين و عاداتهم و ما يقتضيه ظاهر البنية و موضوع الجبلة، و من شأن النعمة أن تصدر عن اليد، و منها تصل إلى المقصود بها و الموهوبة هى منه ... إلخ» «١» و هو بذلك يصور لنا المناسبة بين اليد بوصفها جارحة، و اليد بوصفها نعمة، و علاقة هذه المناسبة فى حقيقتها فى الأولى، و مجازيتها فى الثانية، و أن لا بدّ من ملاحظة ذلك فى مثل هذه الحالة الاستعمالية، فكأنه يستشعر لمح الصلة بين أصل اللفظ و بين المعنى الثانوى له، و من ثم يعود إلى تأكيد المناسبة بين اللغة و الاصطلاح فى اشتقاق المجاز، متناولا المناسبة بين الحقيقة و المجاز أيضا. «و أما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى و الأول فهى مجاز، و إن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز إليه و بين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز» «٢». كان هذا ملخصا فيما أبداه عبد القاهر فى أسرار البلاغة، و يثنى على الموضوع فى دلائل الإعجاز بصيغة مقتضبة ينقل فيها، و لكنه هنا يختصر الحد الاصطلاحى فيقول «و أما المجاز فقد عول الناس فى حده على حديث النقل، و إن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز» «٣». و الحق أن ابن جنى (ت: ٣٩٢ ه) قد سبق إلى موضوع النقل، و أكده فى تعريفه للحقيقة و تحديده للمجاز فالحقيقة «ما أقر فى الاستعمال عن أصل وضعه فى اللغة، و المجاز ما كان بضد ذلك» «۴».

(١) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ٣۶۵. (٢) نفس المصدر: ٣٢۵. (٣) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۵٣. (۴) ابن جنى، الخصائص: ٢/ ۴۴٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴١ و جاء فخر الدين الرازى (ت: ۶٠۶ ه) لينقل لنا تعريف عبد القاهر نصا دون إضافة شىء عليه، مؤكدا الصلة القائمة بين اللغة و الاصطلاح و الحقيقة و المجاز «١». و جاء السكاكى (ت: ۶٢۶ ه) ليضع الحد الاصطلاحى موضع القانون الذى لا يعدل و لا يبدل فيقول: «المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناه فى ذلك النوع» «٢». و لم يأت ابن الأثير (ت: ۶٣٧ ه) بجديد حينما

حدد المجاز بأنه «ما أريد به غير المعنى الموضوع له فى أصل اللغة، و هو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه» «٣». و إنما حصر البعد الاصطلاحى و عقبه بالمعنى اللغوى الذى تواضعوا حتى عصر شهاب الدين النويرى (ت: ٧٣٣ ه) الذى استفاد من نظرة المتقدمين إلى المجاز بين اللغة و الاصطلاح شارحا له لرأى عبد القاهر بل معقبا عليه بالإيضاح فقال: «و المجاز من جاز الشىء يجوزه إذا تعداه، فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على أنهم جازوا به موضعه الأصلى، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا، لأنه ليس بموضع أصلى لهذا اللفظ، و لكنه مجازه و متعداه يقع فيه كالواقف بمكان غيره ثم يتعداه إلى مكانه الأصلى» «٤». و لقد كان التقرير اللغوى مستمدا من التبادر الذهنى للفظة المجاز فلقد نقل ابن منظور (ت: ٧١١ ه) قول اللغويين «جزت الطريق و جاز

(١) الرازى، نهاية الإيجاز: ۴۶.

(٢) السكاكى، مفتاح العلوم: ١٧٠. (٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٥٨. (۴) النويرى، نهاية الأرب: ٧/ ٣٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴٢ الموضع جوازا و مجازا سار فيه و سلكه، و جاوزت الموضع بمعنى جزته، و المجاز و المجازة الموضع» «١». و هذا مما يرجح لدى وجود علاقة قائمة بين التعريف لغة و اصطلاحا، فبملاحظة عبارات القوم نجدها متقاربة فى المؤدى و المضمون، تقارب الأسر اللغوى للمعنى الاصطلاحى، و انبثاق الحد الاصطلاحى عنه، و هو الاجتياز و التخطّى من موضع إلى موضع، و هذا يكشف عن وجود العلاقة المدعاة بين استعمال المجاز لغة و استعماله اصطلاحا، فكما يجتاز الإنسان و يتنقل فى خطاه من موضع إلى موضع، فكذلك تجتاز الكلمة بمرونتها الاستعمالية من موقع إلى موقع، و يتخطى اللفظ محله من معنى إلى معنى، مع إرادة المعنى الجديد بقرينة تدل على ذلك، لأن تلك الكلمة أو ذلك اللفظ، قد استعملا فى غير ما هو موضوع لهما فى أصل اللغة، و بذلك يبدو لنا أن المجاز يتضمن عملية تطوير لدلالة اللفظ، و تحميله المعانى المستحدثة بما لا يستوعبه اللفظ نفسه فى أصل وضعه الحقيقى. و الذى نخلص إليه أن الاستعمال المجازى قد أوجد صلة مبتكرة بين اللفظ فى استعماله الحقيقى، و معناه الجديد المنقول إليه، إلا أن الأول ماض فى طريقته اللغوية المحددة له فى إرادة أصل الاستعمال المتبادر إليه فى الذهن العربى، و الثانى قد اجتاز حدود الاستعمال الأولى إلى أفق جديد من الإرادة الاستعمالية المتجددة التى دلت عليها قرائن الأحوال من دون تأثير على الوضع الأولى لذلك اللفظ فهو هو فى مجاله الحقيقى، و هو غيره فى معناه المجازى، إلا أن هناك رابطة بين الأصل و الفرع لا بدّ من توافرها، إذا لم يكن المجاز جزافا فيما دل عليه، و قد أشرنا لذلك سابقا.

أصالة الاستعمال المجازى

أصالة الاستعمال المجازى المجاز فى لغة العرب فن أصيل تمتد جذوره إلى العصر الجاهلى فى الاستعمال، و تشتبك فروعه فى كل من الشعر و النثر على حد سواء، و قد

(١) ابن منظور، لسان العرب:

مادة: جاز. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴٣ حدب الأدب الجاهلى على إعطاء نماذج حية فى هذا المضمار، تجده متناثرا فى المعلقات السبع شعرا، و فى الخطابة و السجاعة نثرا؛ و كتب الحماسة و الأدب قبل الإسلام، و منتخبات الإعلام كالضبى و الأصمعى و ابن الشجرى، و أمالى المصنفين كالمرتضى و القالى، غنية بأصول هذا الفن و إرهاصاته التأريخية، نجد فيها إشاعة الحياة فى الجماد، و إضافة الحس إلى الكائنات، فتجاوزت بذلك حدود الحقيقة العرفية إلى مناخ أوسع شمولا، و أبلغ تعبيرا، و أدق إرادة. يقول المرحوم عباس محمود العقاد: «فاللغة العربية لغة المجاز، لا ـ لأنها تستعمل المجاز، فكثير من اللغات تستعمل المجاز كما تستعمله اللغة العربية، و لكن اللغة العربية تسمى لغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبيرات المجاز حدود

الصور المحسوسة إلى المعانى المجردة، فيستمع العربى إلى التشبيه فلا يشغل ذهنه بأشكاله المحسوسة إلا ريثما ينتقل منها إلى المقصود من معناه، فالقمر عنده بهاء، و الزهرة نضارة، و الغصن اعتدال و رشاقة، و الطود وقار و سكينة» «١». و كان التحرر من الضيق اللفظى، و الانطلاق فى مجالات الخيال، و التأثر بالوجدان، و الحنين إلى العاطفة، و الاتساع فى اللغة أساس هذا الاستعمال. يقول ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ ه). «فإن المعنى الذى استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع فى الكلام و كثرة معانى الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإن كل معنى للنفس به لذة، و لها إلى فهمه ارتياح و صبوة، و كلما دق المعنى رق مشروبه عندها، و راق فى الكلام انخراطه، و لذّ للقلب ارتشافه، و عظم اغتباطه، و لهذا كان المجاز عندهم منهلا موردا عذب الارتشاف، و سبيلا مسلوكا لهم على سلوكه انعكاف، و لذلك كثر فى كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، و خالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق و لفظ

(١) العقاد، اللغة الشاعرة: ٤٠.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٤٤ فائق، و اشتد باعهم فى إصابة أغراضه فأتوا فيه بالخوارق، و زينوا به خطبهم و أشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم و صار شعارهم» «١». و لذلك يرى بعض البلاغيين أن المجاز هو علم البيان بأجمعه، و أنه أولى بالاستعمال من الحقيقة فى باب الفصاحة و البلاغة، لأن العبارة المجازية تنقل السامع عن خلقه الطبيعى فى بعض الأحوال حتى أنه ليسمح بها البخيل و يشجع الجبان «٢». و هبط القرآن الكريم بجزيرة العرب، فكان المعجزة الكبرى، و الثروة البلاغية العظمى، و حلم العرب بمادة مجازية ضخمة، و بدائرة انتقالية متطورة، تقرب البعيد، و تقوم الذائقة، و تشيع الإحساس، و إذا صح ما رواه ابن خلكان (ت: ٦٨١ ه) من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٢٠٦ ه) قد وضع كتابه (مجاز القرآن) لسؤال عن قوله تعالى: طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ (٦٥) «٣» فقال إنما يقع الوعد و الإيعاد بما قد عرف مثله، و هذا لم يعرف، و عزم على وضع كتابه فى القرآن فى مثل هذا و أشباهه «٤». إذا صح هذا علمنا مدى تنبه الذهنية العربية مبكرا لهذا الملحظ الدقيق فى استكناه؟؟؟ مجاز القرآن، و حاجة العرب إليه، و هنا تنطلق قضية المجاز فى القرآن أ هى واردة أم منتفية، و حاجة العرب للمجاز أ هى ضرورة أملتها الضائقة البيانية فى لغتهم أم هى مسألة تحرر و انطلاق ذهبوا إليهما، هاتان القضيتان كتب فيهما الكثير المتناثر، أو القليل المنظم، و للوقوف عليهما و الإجابة عن أبعادهما نطرح بإيجاز ما يأتى: ١- رفض أهل الظاهر استعمال صيغ المجاز فى القرآن كافة، و وافقهم بعض الشافعية، و قسم من المالكية، و أبو مسلم الأصبهانى من المعتزلة «٥».

(١) ابن قيم الجوزية، الفوائد:

١٠. (٢) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٨٤، و انظر مصادره. (٣) الصافات: ٦٥. (٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢/ ١٣٨ و ما بعدها، طبعة بولاق. (٥) الزركشى، البرهان: ٢/ ٢٥٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٤٥ و قد جاء هذا الرفض بحجة أن المجاز أخو الكذب، و القرآن منزّه عنه، فإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، و ذلك محال على اللّه تعالى «١». و قد عقب الزركشى (ت: ٧٩٤ ه) على منع استعمال المجاز فى القرآن بقوله: «و هذا باطل، و لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد و الحذف، و ثنية القصص و غيره، و لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن» «٢». بينما حرص الجمهور و الشيعة الإمامية، و أغلب المعتزلة و من وافقهم من المتكلمين على إثبات وقوعه فى القرآن «٣». و قد أفرده بالتصنيف من الشافعية عز الدين بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ ه) فى كتابه: الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز و الحق أنه واقع فى القرآن كما ستشاهد هذا فيما بعد لدى التطبيق المجازى على عبارات القرآن الكريم. حقا إن ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ ه) قد أشار منذ عهد مبكر إلى مسألة الطعن على القرآن فى هذه القضية، و ناقشها مناقشة أدبية نقدية بارعة فقال: «و أما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، و القرية لا تسأل، و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلها على سوء

نظرهم و قلة أفهامهم، و لو كان المجاز كـذبا، و كل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسـدا، لأنا نقول: «نبت البقـــل» و «طـــالت ____ (١) ظ:

السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: ٣/ ١٠٩. (٢) الزركشى، البرهان: ٢/ ٢٥٥. (٣) ظ: فى هـذا الشأن: الجاحظ الحيوان: ١/ ٢١٢ (*) أبـو عبيـدة فى مجاز القرآن (*) ابـن جنى، الخصـائص: ٢/ ٤٤٧- ٤٥٧ (*) الشـريف الرضـى فى تلخيص البيـان فى أغلب نصوصه (*) السيد المرتضـى، أمـالى المرتضـى فى أغلب مجالسه (*) الزمخشـرى، الكشاف: ٣/ ٤٥٥. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٤٦ الشجرة» و «أينعت الثمرة»، و «أقام الجبل» و «رخص السعر» «١». و قد أيد ذلك عبد القاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) بقوله: «و أنت ترى فى نص القرآن ما جرى فيه اللفظ على إضافة الهلاك إلى الريح مع استحالة أن تكون فاعلة، و ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ ما يُنْفِقُونَ فِی هذِهِ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَمَثَلِ رِیحٍ فِیها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَکَتْهُ ... «٢» و أمثال ذلك كثير. و من قـدح فى المجاز و هم أن يصـفه بغير الصـدق فقد خبط خبطا عظيما، و يهدف لما لا يخفى» «٣». ٢- و قد يرد على العرب إشكال فى استعمال المجاز، فهل ضاقت اللغة ذرعا عن رسم الصورة الفنية للشكل أو المضمون بالاستعمال الحقيقى حتى عمـد إلى الصـيغ المجازيـة؟؟ أما هذا فلا أعتقده، و لا بد من تعليل مقبول لهذه الظاهرة؛ و التعليل المنطقى- فيما يبدو لى- هـو الانتقـال بـذهن السـامع إلى آفـاق جديـدة ذات أبعـاد جديـدة، و التخطى معه إلى صـور رائعـة و مشاهـد متناسـقة لا تتـأتى بالاسـتعمال الحقيقى، و هـذا يعنى القيام بعملية تجديد و تطوير لأسلوب اللغة، و حسبنا مجازات القرآن شاهدا و دليلا، و مجالا للتفصيل فى القول. ٢- لقد أشار ابن جنى (ت: ٣٩٢ ه) إلى أن المجاز لا يقع فى الكلام و يعدل عن الحقيقة إليه إلا لمعان ثلاثة هى: الاتساع، و التوكيـد، و التشبيه، فإن عـدمت هذه الأوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة «٤». و لا نريـد أن نناقش ابن جنى فى هـذا الاتساع أو التوكيـد أو التشبيه كما فعل ابن الأثير فى متابعته هـذه الوجوه فهـذا ما لا طائل معه «٥». بـل نقول: إن المجاز فى قيمتـــــه الفنيـــــة لا ـــــ يختلـــــف عـــــن الحقيقـــــة فكلاهمـــــا

______________________________ (١) ابـن قتيبـة، تأويـل مشـكل

القرآن: ٩٩. (٢) آل عمران: ١١٧. (٣) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ٣٦١. (٤) ابن جنى، الخصائص: ٢/ ٤٤٢. (٥) ظ: ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٦٦. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٤٧ يهـدف إلى الفائدة المتوخاة من الكلام، لأن الكلام «إنمـا هو مبنى على الفائـدة فى حقيقته و مجازه» «١». لهـذا كانت الآراء المتطرفـة مرفوضـة تطبيقيا و نظريا حينما أنكرت المجاز تارة، و الحقيقة تارة أخرى، من قبل فريقين من الآراء المسرفة فى الأحكام، لهذا كان ما أورده العلوى (ت: ٧٤٩ ه) يعد بحق قولا فاصـلا إذ وفق إلى إيجاد مقارنة سليمة فى الموضوع. قال العلوى: «إن من الناس من زعم أن اللغة حقيقة كلها، و أنكر المجاز، و زعـم أنـه غير وارد فى القرآن و لا فى الكلام. و منهم من زعم أن اللغـة كلهـا مجـاز، و أن الحقيقـة غير محققـة فيهـا، و هـذان المـذهبان لا يخلوان من فساد؛ فإنكار الحقيقـة فى اللغـة إفراط، و إنكار المجاز تفريط، فإن المجازات لا يمكن دفعها و إنكارها فى اللغـة، فإنك تقول: «رأيت الأسد» و غرضك الرجل الشجاع، و قوله تعالى: وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ «٢» وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ ... «٣» إلى غير ذلـك. و لا يمكن إنكـار الحقـائق كإطلاق الأرض و السـماء على موضوعيهما، و أيضا فإنه إذا تقرر المجاز وجب القضـاء بوقوع الحقائق، لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقـة. فإذا بطل هـذا القول فالمختار هو الثالث، و هو أن اللغة و القرآن مشتملان على الحقائق و المجازات جميعا، فما كان من الألفاظ مفيدا لما وضع له فى الأصل فهو المراد بالحقيقة، و ما أفاد غير ما وضع له فى أصل وضـعه فهو المجاز» «٤». و الحق أن مـا قرره العلوى هو المختـار، و هو ما نأنس به و نميل إليه، فليست اللغة كلها حقيقـة، و ليست كلها مجازا، بل هى خليط من هـذا و ذاك، و مع هـذا تبقى الحقيقـة و هى «اللفظ الدال على موضـوعه الأصـلى» «٥» هى الأصـــل المشـــرع فى الاســـتعمال، و يظـــل المجـــاز فرعـــا عـــن ذلـــك الأصـــل،

(١) الآمـــدى، الموازنــة بين الطائيين: ١٧٩. (٢) يوسف: ٨٢. (٣) الإسراء: ٢٤. (٤) العلوى، الطراز: ١/ ٤٤. (٥) ابن الأـثير، المثل السائر: ١/ ٥٨. أصول البيان العربى فى ضـوء القرآن، ص: ٤٨ و ما لم يحقق المجاز مزيـة فلا يعـدل إليه عن الحقيقـة. و لعل ابن الأثير (ت: ٦٣٧ ه) يقرر هذا بقوله: «و اعلم أنه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقـة و على طريق المجاز باختلاف لفظه، فانظر: فإن كان لا مزيـة لمعناه فى حمله على طريق المجاز فلا ينبغى أن يحمل إلا على طريق الحقيقـة لأنها هى الأصل، و المجاز هو الفرع، و لا يعـدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة» «١». و كنا قـد قررنا فى بحث سابق أنه: إنما يعـدل إلى المجاز إذا كان فيه زيادة فى الفائـدة، و استيعاب للمعنى الحقيقى بإضافـة معنى جديـد ينتقل إليه ذهن السامع، و هـذا الانتقال بـذهن السامع ذو قيمـة فنيـة فى شموليـة اللفظ العربى و مرونـة اسـتعماله، و على هـذا فالمجاز حدث لغوى يفسـر لنا تطور اللغة بتطور دلالة ألفاظها على المعانى الجديـدة، و المعانى الجديـدة فى عمليـة ابتداعها لا يمكن إدراك حقائقها إلا بالتعبير عنها، و التصوير اللفظى لها، و المجاز خير وسـيلة للتعبير عن ذلك بما يضـيفه من قرائن، و ما يضـفيه من علاقات لغويـة جديـدة توازن بين المعانى و الألفاظ فى الشـكل و المضمون «٢». و على هـذا فالاسـتعارة و التمثيـل و التشبيه إنمـا تتحقق بالمجاز، و لا يتحقق هـذا فى الكلام الموضوع بموقعه من الأصل اللغوى، فلا استعارة و لا تشبيه و لا تمثيل و لا تجوز فى الاستعمال الحقيقى، لذلك كان الاستعمال المجازى غنيا بطاقات و إمدادات بيانية، تجدد معالم اللغة، و تلون أفكار الألفاظ، و تحرر جمود المعانى، و تحتل الصدارة فى أركان البلاغة،

التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز:

التشبيه و الاسـتعارة جزءان من المجـاز: و تأسـيسا على مـا سـبق؛ فإن ما يقال عن المجاز فى تعبيره الموحى بالمعانى الجديـدة، و تركيزه على اسـتكناه الصـور الإبداعيـة، ينطبـق على

(١) المصـدر نفسه: ١/ ٦٣. (٢) ظ: كتابنـا: الصورة الفنيـة فى المثل القرآني: ١٥٣. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٤٩ التشبيه و الاسـتعارة باعتبارهما اسـتعمالين مجازيين؛ مع فرض وجود العلاقة الدالة على المعنى المستحدث، و لذا فقد يلتبس الأمر بين المجاز من جهة و التشبيه و الاسـتعارة من جهـة أخرى؛ و للتفريق بين هـذه المتقاربات ينظر إلى الكلام عن كثب: أ- فإن أريد فيه التوسع فى الكلام مطلقا دون سواه فهو المجاز. ب- و إن أريد فيه التشبيه فى ذكر المشـبه و المشـبه به و أداة التشبيه مع وجود وجه الشـبه، أو حذف أداة التشبيه مع ذكر وجه الشبه، أو انعـدام وجه الشـبه من جهـة، و توافقه من جهـة أخرى مع ذكر أداة التشـبيه أو حـذفهما معا، فهو التشبيه. ج- و إن أريد التشبيه فى ذكر الشـبه و حذف المشـبه به فهو الاستعارة «١». و على هذا فالتشبيه و الاسـتعارة بالمعنى العام للمجاز جزءان منه؛ و فرعان عن أصـله، و لكن التحديد الدقيق يقتضـى الفصل بينهما، لأن فى المجاز توسعا و تجوزا فى الألفاظ يختلف عما يراد بهما فى التشبيه و الاستعارة. و ينظر فى هذا التفريق- مضافا لما أوردناه- فى كتب البلاغيين المتأخرين عن عصر الجاحظ (ت: ٢٥٥ ه) لأن الجاحظ كمعاصـريه يعبر عن الاسـتعارة و التشبيه و التمثيل جميعا بالمجاز، و يبـدو هذا جليا فى أغلب اسـتعمالات الجاحـظ الفنيـة التى يطلق عليهـا اسم المجـاز، و هى عبـارة عن مجموعـة الصور البيانيـة التى تكون المفهوم النقـدى الحـديث للصـورة الفنيـة من حيث عناصـرها فى الشـكل «٢». و يعلـل هـذا الملحـظ عنـد الجاحـظ و معاصـريه فى إطلاق صـفة الاسـتعمال المجـازى على هـذه العناصـر بـأمرين:

(١) ظ: هـذا التخطيـط فى: ابن الأـثير المثل السائر: ١/ ٣٥٦ (*) المؤلف، الصورة الأدبيـة فى الشـعر الأموى: ٣٩. (٢) ظ: استعمالات الجاحظ لإطلاقات المجاز:

الحيوان ۵/ ۲۳- ۳۴. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵۰ الأول: إرجاع صنوف البيان العربی و تفريعاته إلی الأصل، و هـو المجـاز بمعنـاه الواسع. الثـانی: عـدم وضوح هـذه المصـطلحات فی مفهومهـا و دلالتهـا و دقتهـا مسـتقلة كمـا هو الحال فی اسـتقلاليتها و وضوحها فيما بعـد عصـر الجاحظ عند كل من الرمانی (ت: ۳۸۶ ه) و الشـريف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) و عبـد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) و لهـذا فحديث الجاحظ و أبی عبيدة و الفراء و من تابعهم: «عن التشبيه و الاسـتعارة و التمثيل و الكناية و المجاز هو حديثنا اليوم عن الخيال، و عن الصورة الشـعرية» «۱». و فی الرجوع إلی مصـنفات الشريف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) و عبد القـاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) و الزمخشـری (ت: ۵۳۸ ه) و فخر الـــدين الرازی (ت: ۶۰۶ ه) يتجلی التفريـق الـدقيق بين هـذه المصطلحات فضلا عن السكاكی (ت: ۶۲۶ ه) الذی حصرها حصرا إلزاميا.

أقسام المجاز

أقسام المجاز المجاز نوعان: لغوی و عقلی فاللغوی ما اسـتفيد عن طريق اللغـة و مـدركات اللسان، و العقلی ما اسـتفيد عن طريق العقل و إيحاءات الفطرة. و تأسـيسا علی هـذا ينتهی عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) إلی أن المجاز ذو شـقين: مجاز عن طريق اللغـة، و هو المجاز اللغوی، و مضـماره الاسـتعارة و الكلمـة المفردة. و مجاز عن طريق المعنی و المعقول، و هو المجاز الحكمی علی حـد تعبيره، و توصف به الجمـل فی التأليف و الإسـناد «۲». و قـد فرق بينهمـا و قـال: إنه إذا وقع فی الإثبـات فهو متلقی من العقل، و إذا عرض فی المثبت فهو متلقی من اللغـة «۳». و كل من المجازين اللغوی و العقلی لا يـدرك إلا فی التركيب، و وراء

(۱) عز الدين إسـماعيل، الأسس الجمالية فی النقد العربی: ۲۲۹. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانی، أسرار البلاغة: ۳۷۶. (۳) المصدر نفسه: ۳۴۴. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵۱ كل منهما معان غير ما يفهم من تكوين الجملة النحوی من الإيحاءات النفسية التی يستند إليها التصوير القرآنی «۱». و هذا التقسـيم لم يكن معروفا بدقته هذه، بل كان المجاز، بجملته كليا يشـمل صور البيان المختلفة الرئيسـية فضـلا عن الأقسام الفرعيـة، كما هو الحال عند الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) كما أشـرنا لـذلك سابقا، أو كما عالج قوله تعالی عند التطبيق: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامی ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً (۱۰) «۲» يعـدها من باب المجاز و التشبيه علی شاكلـة قوله تعالی: أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ «۳»، فعنـده أن هـذا قـد يقال لهم: و إن شـربوا بتلك الأموال الأنبذة، و لبسوا الحلل، و ركبوا الـدواب، و لم ينفقوا منها درهما واحـدا فی سبيل الأكل، و قوله: إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً مجاز آخر ... فهـذا كله مختلف، و هو كله مجاز «۴». و يبدو أن هذا التقسـيم فيما اختطه عبد القاهر هو الذی اقتفی أثره المقسـمون من بعده، فهذا الرازی (ت: ۶۰۶ ه) يقسـمه إلی مجاز فی الإثبات و مجاز فی المثبت، و هما العقلی و اللغوی، و عنده أن المجاز فی الإثبات إنما يقع فی الجملة، و إن المجـاز فی المثبت إنما يقع فی المفرد «۵». و هو عيال علی عبـد القاهر فی التقسيم و التعبير و اختيار ألفاظ المصـطلح. و فی هـذا الضوء نجد السـكاكی (ت: ۶۲۶ ه) يقسـم المجـاز إلی قسـمين: لغـوی و عقلی، و اللغوی إلی قسـمين: خـال من الفائـدة و متضـمن لها، و يسـميه الاستعارة.

(۱) ظ: فتحی أحمـد عـامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: ۱۲۳ و ما بعـدها. (۲) النساء: ۱۰. (۳) المائدة: ۴۲. (۴) ظ: الجاحظ: الحيوان: ۵/ ۲۵ و ما بعدها. (۵) ظ: الرازی، نهاية الإيجاز: ۴۸ و ما بعـدها. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵۲ إلا أننا نجـد السـكاكی يغض النظر عن المجـاز العقلی، و يؤكـد اللغـوی، و كـأنه يميـل إلی عـده أسـاس المجـاز، ثم يعقب علی ذلك بتقسـيمات، ثم يشـرح كل قسم شـرحا وافيا فيه دقة المناطقة، و روح الفلاسفة، و يضرب علی ذلك الشواهد الأمثلة «۱». و يختار الخطيب القزوينی (ت: ۷۳۹ ه) تقسـيم المجاز إلی مفرد و مركب: أ- أما المفرد فهو الكلمة المستعملة فی غير ما وضـعت له فی

اصطلاح التخاطب، على وجه يصح مع قرينه عدم إرادته. و المجاز المفرد على أقسام: لغوى و شرعى و عرفى؛ فاللغوى: كالأسد فى الرجل الشجاع، و الشرعى كلفظ «الصلاة» إذا استعمله المخاطب لعرف الشرع فى الدعاء. و العرفى عنده نوعان: العرفى الخاص كلفظ «فعل» إذا استعمله المخاطب بعرف النحو فى الحدث. و العرفى العام كلفظ (دابة) إذا استعمله المخاطب بالعرفى العام فى الإنسان «٢». ب- و أما المجاز المركب فهو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى تشبيه التمثيل للمبالغة فى التشبيه. و قد قسم المجاز إلى مرسل و استعارة «٣». و يبدو مما سبق أن للمجاز نوعين رئيسين هما المجاز العقلى و المجاز اللغوى، و أن لهما فروعا لا يعنينا الخوض بتفصيلاتها كثيرا، كما هو الحال بالنسبة للقسمين الرّئيسين، إذ بهما يتجلى سبق المجاز إلى استيعاب صور البيان. و الطريف أن نشاهد السكاكى منكرا للمجاز العقلى كما سبق الإشارة إلى هذا، و يوافقه على ذلك القزوينى و يعده مجازا بالإسناد، و قد أخرجه من علم البيان و أدخله فى علم المعانى «۴».

---

(١) ظ: السكاكى: مفتاح العلوم: ۱۹۴/ ۱۹۸. (٢) ظ: القزوينى، الإيضاح: ٢٦٨ و ما بعدها. (٣) ظ: المصدر نفسه: ۳۰۴. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۳۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۳ و قد أنكره صاحب الطراز فقال «و المختار أن المجاز لا مدخل له فى الأحكام العقلية، و لا وجه لتسمية المجاز بكونه عقليا لأن ما هذا حاله إنما يتعلق بالأوضاع اللغوية دون الأحكام العقلية» «١». بينما نجد الزركشى (ت: ٧٩۴ ه) يعد المجاز العقلى هو الذى تتكلم به أهل الصنعة فيقول عنه: «و هو أن تستند الكلمة إلى غير ما هى له أصالة لضرب من التأول، هو الذى يتكلم فيه أهل اللسان» «٢». غير أننا نجد القرآن الكريم- و هو أرقى ما يتكلم به أهل اللسان صناعة- حافلا- بنوعى المجاز، لذا فالمجاز بنوعيه العقلى و اللغوى سيكون محور الدراسة الآتية. و لما كان المجاز اللغوى ذا فرعين فى التقسيم البلاغى، لأن مجاله رحاب اللغة فى مرونة الاستعمال، و صلاحيتها فى الانتقال من معنى إلى معنى مع وجود القرينة الدالة على المعنى الجديد لوجود المناسبة بينه و بينها، و توافر الصلة بين المعنى الأولى و الثانوى. فإن كانت العلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، فهو الاستعارة، و قد عقدنا لها فصلا خاصا، و إن لم تكن العلاقة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجاز هى المشابهة، فهو المجاز المرسل. أقول لمّا اشتمل المجاز اللغوى على هذين الفرعين و قد خصصنا الاستعارة بفصل خاص، كان الحديث عنه مختصا بالمجاز المرسل، و سيكون الحديث مقتصرا عليه بعد استيفاء مبحث المجاز العقلى بإذن اللّه.

المجاز العقلى

المجاز العقلى و هو المجاز الذى نتوصل إليه بحكم العقل، فيثير الإحساس بطريقة استعماله، و يهز الشعور بنتائج إرادته، فالألفاظ لم تنقل عن أصلها اللغوى، فدلالتها على ذاتها بذاتها، و الكلمات لم تجتز وضعها فى الأصل

---

(١) العلوى، الطراز: ١/ ٢٥. (٢) الزركشى، البرهان: ٢/ ٢٥٦. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۴ إلى مقارب له أو مشابه، و إنما يستشعر بهذا المجاز عن طريق التركيب فى العبارة، و الأسناد فى الجملة، فهو مستنبط من هيئة الجملة العامة، و مستخرج من تركيب الكلام التفصيلى دون النظر فى لفظ معين أو صيغة منفردة. و من خلال هذا المنظور المتطور تبدو طريقة الاستعمال المجازى بإطار جديد، و بنتاج جديد، و بأسلوب جديد. و يعود كشف هذا النوع من المجاز إلى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) دون منازع، فهو مبتكره كما نرى ذلك و يراه الدكتور طه حسين (ت: ١٩٧٣ م) من ذى قبل «١». و يسمى عبد القاهر هذا المجاز مجازا عقليا تارة، و

مجازا حكميا تارة أخرى، و مجازا فى الأثبات بسواهما، و إسنادا مجازيا أو مجازا إسناديا بعض الأحايين «٢». و قد نبه صاحب الطراز إلى فكرة ابتكاره و تسميته فقال: «اعلم إن ما ذكرناه فى المجاز الإسنادى العقلى هو ما قرره الشيخ النحرير عبد القاهر الجرجانى و استخرجه بفكرته الصافية، و تابعه على ذلك الجهابذة من أهل هذه الصناعة كالزمخشرى و ابن الخطيب الرازى و غيرهما» «٣». و قد تابع الجرجانى على هذه التسمية كل من الزمخشرى «۴» و السكاكى «۵» و القزوينى «۶». و لقد كان تعريف السكاكى لهذا المجاز واضحا نوعا ما خلاف عادته فى التعقيد عند التقصيد فقال: «إنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب ______ (۱) ظ:

طه حسين، مقدمة نقد النثر: ۲۹. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۲۲۷ (*) أسرار البلاغة: ۳۳۸. (۳) العلوى، الطراز: ۳/ ۲۵۷. (۴) ظ: الكشاف: ۳/ ۴۵۵. (۵) ظ: مفتاح العلوم: ۱۸۵. (۶) ظ: الإيضاح: ۲۸۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۵ من التأويل، إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، كقولك: أنبت الربيع البقل، و شفى الطبيب المريض، و كسا الخليفة الكعبة، و هزم الأمير الجند، و بنى الوزير القصر» «۱». و الحق أن السكاكى لم يزد شيئا عما حققه عبد القاهر فى التعريف بقوله: «و حدّه أن كل كلمة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه من العقل لضرب من التأول فهو مجاز» «۲». و ما دام عبد القاهر هو السبّاق لهذا الفن، و ما دام غيره لم يزد عليه شيئا، فسيكون حديثنا منصبا حول ما أبدعه بالدرجة الأولى: ۱- لقد حقق عبد القاهر فى المجاز الحكمى عنده، و العقلى عنده و عند غيره، و رأى أن وراء الكناية و الاستعارة فى البيان مجازا آخر غير المجاز اللغوى، و هو المجاز الحكمى المستفاد من طريق العقل لدى استقرار الجمل فى التركيب، و النظر فى مجموعة المفردات التركيبية للكلام، و قد فصل القول بهذا فى حدود معينة فى كتابيه الدلائل و الأسرار. يقول فى دلائل الأعجاز: «اعلم أن طريق المجاز و الاتساع ... أنك ذكرت الكلمة و أنت لا تريد معناها، و لكن تريد معنى ما هو ردف له شبيه. فتجوزت بذلك فى ذات الكلمة و فى اللفظ نفسه. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أن فى الكلام مجازا على غير هذا السبيل. و هو أن يكون التجوز فى حكم يجرى على الكلمة فقط، و تكون الكلمة متروكة على ظاهرها، و يكون معناها مقصودا فى نفسه، و مرادا من غير تورية و لا تعريض. و المثال فيه قولهم: نهارك صائم و ليلك قائم، و نام ليلى، و تجلى همى، و قوله تعالى: فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ... «۳». ______ (۱) السكاكى، مفتاح العلوم:

۲۰۸. (۲) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۵۶. (۳) البقرة: ۱۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۶ و قول الفرزدق: سقاها خروق فى المسامع لم تكن علاطا و لا- مخبوطة فى الملاغم و قد عقب على هذه النماذج بقوله: «أنت ترى مجازا فى هذا كله، و لكن لا فى ذوات الكلم، و أنفس الألفاظ، و لكن فى أحكام أجريت عليها. أ فلا ترى أنك لم تتجوز فى قولك: نهارك صائم و ليلك قائم فى نفس «صائم» و «قائم» و لكن فى أن أجريتهما خبرين على الليل و النهار، كذلك ليس المجاز فى الآية فى لفظة «ربحت» نفسها، و لكن فى إسنادها إلى التجارة. و هكذا الحكم فى قوله سقاها خروق، ليس التجوز فى نفس «سقاها» و لكن فى أن أسندها إلى الخروق. أ فلا ترى أنك لا ترى شيئا منها إلا أريد به معناه الذى وضع له على وجهه و حقيقته؟ فلم يرد بصائم غير الصوم، و لا بقائم غير القيام، و لا بربحت غير الربح، و لا بسقت غير السقى ...» «۱». ۲- و عنده- فى أسرار البلاغة- أن المجاز إذا وقع فى الإثبات فهو متلقى من العقل، و إذا عرض فى المثبت فهو متلقى من اللغة «۲». و مسألة الاثبات و المثبت نشير لها توضيحا فيما يأتى: أ- قال تعالى يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ ... «۳». فإن الجعل هو الوضع، و الوضع حاصل و هو المثبت، و لا- مجاز فيه، و لو تحقق لكان مجازا لغويا و لا شاهد فيه، و إنما المجاز فى الآية فى الإثبات، و هو فيها الأصابع، لأن المراد حقيقة بهذا الوضع: ذلك القدر المحدود من الأصابع الذى تستوعبه الآذان فى الوضع- و هو عادة: الأنامل فحسب و الأنامل بعض الأصابع، و هنا تحقق المجاز فى الإثبات، و هو الأصابع لإرادة الأنامل منها، لأن المثبت و هو أصل الوضع

حاصـل على حقيقتـه. ______________________ (١) عبد القـاهر الجرجانی، دلائل الإعجاز: ١٩٣. (٢) ظ: عبد القاهر الجرجانی، أسـرار البلاغة: ٣٤٤. (٣) البقرة: ١٩. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٥٧ و كما ينطبق هـذا فی المجاز العقلی فإنه ينطبق أيضا فی المجاز اللغوی، و يكون من باب إطلاق الكل و إرادة الجزء. ب- و مثـال ما دخل المجاز فی مثبته دون إثباته قوله تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ... (١٢٢) «١» «و ذلك أن المعنى و اللّه أعلم على أن جعل العلم و الهدى و الحكمة حياة للقلوب على حد قوله عزّ و جلّ: وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ... «٢». فالمجاز فی المثبت و هو الحياة، فأما الإثبات فواقع على حقيقته لأنه ينصـرف إلى أن الهـدى و العلم و الحكمـة فضل من اللّه و كائن من عنـده ... فكان ذلك مجازا فی المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه، فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأنه إثبات ما ضرب الحياة مثلا له فعلا للّه تعالى و لا حقيقة أحق من ذلك» «٣».

٣- و يتابع عبد القاهر تقرير حقيقة الفصل المتكامل بين المجاز اللغوی و المجاز العقلی، بما يشبه الحكم القاطع الذی تردد معه، و لا تراجع عنه، فيقول: «و مما يجب ضبطه فی هـذا الباب أن كل حكم يجب فی العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالـة اللغـة، و جعله مشروطا فيها محال، لأن اللغـة تجری مجری العلامات و السمات، و لا معنى للعلامـة و السمة حتى يحتمل الشیء ما جعلت العلامة دليلا عليه و خلافه» «٤». ٤- و فی ضوء هذا الفهم للمجاز الحكمی عند عبد القاهر نجد الزمخشری (ت: ٥٣٨ ه) يخرج المعنى الكامـل مخرج المجـاز فی المثـل القرآنی و هـو قـوله تعـالى: ______________________ (١) الأنعـام: ١٢٢. (٢) الشوری: ٥٢. (٣) عبد القاهر الجرجانی، أسـرار البلاغة: ٣٤٣. (٤) المصدر نفسه: ٣٤٧. أصول البيـان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٥٨ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ (٤١) «١». فقد حملهـا على الإرادة المجازيـة فی النظر العقلی، نـاظرا التـركيب الجملی دون اللفـظ المفرد فی الآيـة فقـال: «أخرج الكلام بعد تصـحيح التشبيه مخرج المجاز فكأنه قال: و إن أوهن ما يعتمـد عليه فی الـدين عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون» «٢». و الزمخشری هنـا يعلـل هـذا الحمل المجازی، بصـحة ما اعتمـدوا عليه فی دينهم ببيت العنكبوت، و إذا كان أوهن البيوت هو بيت العنكبوت، فقـد ثبت أن دينهم الـذی يعتنقونه هو أوهن الأديان، و أعجزها، فعلق حمل الآيـة مجازيا على قضـية منطقية قياسـية ذات طرفين: صغروی و كـبروی، و من ثم كـانت النتيجـة: أن أوهن الأديـان هو دينهم، و لكنه تعـالى عبر عنه تعبيرا مجازيـا: أن أوهن البيوت لبيت العنكبوت. و هو اسـتخراج دقيق فيمـا أحسب «٣». ٥- و الحق أن انتشـار المجاز العقلی فی القرآن يوحی بأصالـة اسـتعماله البلاغی فی نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، و لما كان هذا المجاز إنما يعرف باعتبار طرفيه و هما المسند و المسند إليه، لأنه يكون فی الجملة و يقع فی التركيب كما أسـلفنا، و لا علاقة له باللفظ المفرد كالاستعارة، و لا الكلمة الواحدة كالمجاز المرسل، فإن هذين الطرفين لهما صيغ مختلفة تحدد بما يأتی: أ- الطرفان حقيقتان، و لا علاقة لهما بالمجاز إلا بضم بعضهما إلى البعض الآـخر، كقوله تعالى: وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها (٢) «٤» فـإن الإخراج حقيقی، و الأرض حقيقيـة، و لا مجاز بهما، و لكن المجاز مستنبط من اقترانهما. ______________________ (١) العنكبوت: ٤١. (٢) الزمخشری، الكشاف: ٣/ ٤٥٥. (٣) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فی المثل القرآنی: ١٥٨. (٤) الزلزلة: ٢. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ٥٩ ب- الطرفان مجازيان: نحو قوله: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ... «١» فالربح هنا مجازی، و لا يراد به الزيـادة على رأس المـال فی بيع البضاعـة، و التجارة هنا مجازيـة، فلا يراد بها المعاملات السوقيـة، و إنما المراد بالربـح تحقيق المعنى المجازی منه بالفائـدة و عـدم خسـران الإعمـار، و المراد بالتجـارة المعنى المجازی منهـا بالإثابـة و صالـح الأعمال. ج- الطرفـان مختلفان كقوله تعالى: تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ «٢» فإن نسبة إيتاء الأكل إلى الشجرة مجازية، لأن المؤتی هو اللّه تعالى، و

لكن الأكل هنا حقيقة، و هو ثمرة الشجرة، فكان أحد الطرفين مجازيا و الثانى حقيقيا. ۶- و من البديهى أن نلمس فى المجاز العقلى، و إن كان متعلقا بالإسناد لا بالألفاظ قرينة تدلنا على إرادة الاستعمال المجازى دون الحقيقى، و قد قسموا هذه القرينة الدالة على ذلك إلى: أ- قرينة لفظية: و تستفاد من إطلاق اللفظ فتدرك بها موضوع المجازات باعتبارات لفظية تنطق بها الكلمات، و توحى بها العبارات، كقوله تعالى: وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي ... «۳» فعبر سبحانه و تعالى عن الإرادة من كونه على سبيل المجاز بقيل، و إنما هى أمر كائن لا محالة، و كانت قرينة هذا المجاز خطاب الجماد، و هو لا يخاطب «يا أرض» و «يا سماء» إذ هو ليس مما يعى الخطاب، أو يدرك الامتثال، فكان ذلك قرينة لفظية فى دلالة هذا المجاز العقلى. ب- قرينة غير لفظية، و تستفاد من الجملة باستحالة صدور ذلك الشىء من فاعله عقلا، و إنما يكون من آمره، و فى نطاق مقدوره و دائرته، كقوله تعالى:

---

(۱) البقرة: ۱۶. (۲) إبراهيم: ۲۵.

(۳) هود: ۴۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۰ وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) «۱». فالمجىء هنا لأمر اللّه و قدرته و قوته و إرادته، و ليس لذاته القدسية، لأنه لا يوصف بالذات المتنقلة القادمة أو الذاهبة أو المتحركة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و ما يقال هنا يقال فى قوله تعالى: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ ... (۸۲) «۲» فالقرية لا تسأل جدرانها بل سكانها، فيكون التقدير: أهل القرية. و ما أستفيد هنا لم يكن بقرينة لفظية مقالية، بل بقرينة معنوية حالية، أدركها العقل و اقتضاها المقام.

وجوه المجاز العقلى:

وجوه المجاز العقلى: و قد تفنن علماء البلاغة، بإبراز علاقات هذا المجاز باعتباراته الخطابية و الأسلوبية، و هذه العلاقات ما هى إلا وجوه يقع عليها هذا المجاز، و يدور فى فلكها، نكتفى بإيراد أشهرها ذيوعا، و أكثرها استعمالا فى القرآن الكريم، كأنموذج أعلى تقتفى خطاه الاستعمالات الأخرى فى اللغة العربية، فما يرد فى كلام البلغاء من العرب يقاس عليه، و ما يستنبط منه يرجع إليه: و فيما يأتى نستعرض ملخصا إجماليا، و قد يكون إحصائيا فى الوقت نفسه، بوجوه المجاز العقلى، مطبقة على نماذج من كتاب اللّه. ۱- السببية، هى أكثر الوجوه استعمالا فى القرآن الكريم، و أشهر العلاقات ارتباطا فيه، و أمثلته متوافرة فى حدود كثيرة لا تحصى، و معالمه منتشرة لا تستقصى، إذ كثيرا ما يطلق هذا المجاز فى القرآن مسندا إلى السبب، و إن بدا العامل فيه الفاعل، و لكن التحقيق يبدى خلاف ذلك مما يوحى بطبيعة إرادة المجاز: أ- قال تعالى: وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً «۳» فقد نسبت

---

(۱) الفجر: ۲۲.

(۲) يوسف: ۸۲. (۳) الأنفال: ۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۱ زيادة الإيمان فى الآية إلى آيات اللّه تعالى و لما كان الأصل فى الإيمان و زيادته هو التوفيق الإلهى الصادر عن اللّه تعالى، علم أن زيادة الإيمان هنا بالنسبة للآيات مجاز عقلى بوصفها سببا فيه. ب- قال تعالى: يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبابَ «۱». فخطاب فرعون لهامان فيما اقتصه القرآن الكريم، لا يوحى بأنه متولى هذا البناء بنفسه، و لكنه المأمور به، إذ لم يباشر البناء، و إنما بناه عماله و فعلته، و لما كان هامان سببا فى بناء هذا الصرح، أسند إليه الفعل مجازا، و علم أن وجه ذلك السببية. ج- قال تعالى: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ (۲۸) «۲» فقد أضافت الآية إحلال البوار إلى الذين بدلوا نعمة اللّه كفرا، و ذلك بسبب من سوء أعمالهم و كفرهم و طغيانهم، و كان ذلك نتيجة لكفرهم و سبب كفرهم إطاعتهم أكابرهم بالكفر، فى حين أن الذين أحل هؤلاء و هؤلاء دار البوار- على سبيل العقوبة و المجازاة- هو اللّه تعالى، فنسبة الإحلال لهم كان بسبب كفرهم، و إن كان الفاعل

الحقيقى هو اللّه تعالى، فعلم بهذا استخلاص المجاز العقلى بالسببية. ٢- الزمانية، و ذلك فيما بنى فيه الكلام للفاعل و أسند للزمان، و لا أثر للزمان فى ذلك، و إنما اعتبر الزمان باعتبار الإسناد إليه، و العامل و المؤثر غيره، و أبرز مصاديقه من القرآن الكريم قوله تعالى: وَ الضُّحى (١) وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى (٢) «٣». فسجى بمعنى سكن، و الليل و إن وصف بالسكون فسكونه مجازى لأنه غير قابل للحركات المباشرة التى قد توصف بالهدوء حينا و بالفعالية حينا آخر، و إنما المراد به سكون الناس فيه عن الحركات، و خلودهم فيه إلى السبات، و استسلامهم إلى الراحة.

(١) غافر: ٣٦. (٢) إبراهيم: ٢٨.

(٣) الضحى: ١- ٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٦٢ قال الراغب: (ت: ٥٠٢ ه) «و هذا إشارة إلى ما قيل: هدأت الأرجل» «١». فهو يعنى بذلك هدوء الناس بهدوء حركاتها المنطلقة من أرجلها و جوارحها. و وجه هذا المجاز هو الزمانية التى صدر فيها الحدث. ٣- المكانية، و ذلك فيما بنى فيه الكلام للفاعل و أسند للمكان، و لا أثر للمكان فى ذلك، و إنما اعتبر المكان باعتبار الاسناد إليه، و العامل الحقيقى غيره، فلما أسند للمكان كان مجازا عقليا بسببه، و أبرز مصاديقه من القرآن الكريم، التعبير عن جريان الأنهار فى عدة آيات كريمة، منها قوله تعالى: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ... (٣٥) «٢» و الأنهار وعاء للماء و مستقر له، و هى ثابتة غير متنقلة، و هى مكان الجرى، و ما يجرى فيها هو الماء، فلما أسند الجرى إلى الأنهار علم بالضرورة أنه مجاز لأن الماء هو الجارى، إلا أن مكانه الأنهار، فعبر عن جريان ذلك الماء بجرى الأنهار بوصفها مكانا له. ٤- الفاعلية: فيما بنى فيه الكلام للمفعول و أسند للفاعل الحقيقى: و قد ينظر لهذا بقوله تعالى: وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً (٤٥) «٣». فمستور هنا بمعنى ساتر على قول يعتد به، و لم ينقل هذا اللفظ عن وضعه الأصلى فى اللغة ليعد مجازا لغويا، و إنما المراد به عين لفظه، و إنما كانت صيغته دالة على الفاعل و إن وردت بصيغة المفعول. فعن الأخفش: «أراد حجابا ساترا، و الفاعل قد يكون فى لفظ

(١) الراغب، المفردات: ٢٢٥.

(٢) الرعد: ٣٥. (٣) الإسراء: ٤٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٦٣ المفعول، يقال مشئوم و ميمون، إنما هو شائم و يامن» «١». و هذا استعمال مطرد فى اللغة العربية، مرده المجاز العقلى بإطلاق صيغة المفعول و إرادة الفاعل. ٥- المفعولية: فيما بنى فيه الكلام للفاعل، و أسند إلى المفعول به الحقيقى، و مثاله قوله تعالى-: فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ (٧)* «٢». و المراد بها عيشة راضية لأن الرضا يقع عليها و لا يصدر منها، فعلم بذلك مجازيتها. قال الطبرسى: فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ (٧)*. أى معيشة ذات رضى يرضاها صاحبها» «٣». ٦- المصدرية، و هو فيما بنى فيه الكلام للفاعل، و أسند إلى المصدر، مع قرينة مانعة من الإسناد الحقيقى، و مثاله قوله تعالى: فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ (١٣) «٤» فقد أسند الفعل إلى مصدره «نفحة» و لم يسند إلى نائب فاعله الحقيقى، و ذلك لعلاقة المصدرية التى نقلت الكلام إلى مجازه العقلى. و ليس ملزما لأحد ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا المجاز من مباحث علم الكلام و أولى به أن يضم إليها، لأنه كما اتضح من تفصيلات عبد القاهر، و إشارات القزوينى، يعد كنزا من كنوز البلاغة، و ذخرا يعمد إليه الكاتب البليغ و الشاعر المفلق و الخطيب المصقع، و ليس أدل على ذلك من أن القدماء استعملوه فى كلامهم، و أن القرآن الكريم حفل بألوان شتى منه، و أن البلاغيين و النقاد أشاروا إليه و ذكروا أمثلته، و إن لم يطلق عليه الاسم إلا مؤخرا على يد عبد القاهر. و هذا كله يدل على أن المجاز العقلى لون من ألوان التعبير، و أسلوب من أساليب التفنن فى القول، و لا

(١) الطبرسى، مجمع البيان: ٣/ ٤١٨. (٢) القارعة: ٧. (٣) الطبرسى، مجمع البيان: ٥/ ٥٣٢. (٤) الحاقة: ١٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٦٤ يخرجه من البلاغة إفساد المتأخرين له، و إدخال مباحث المتكلمين فيه عند تعرضهم للفاعل الحقيقى «١».

المجاز المرسل

المجـاز المرسـل و تسـميته بالمرسـل نابعـة من كونه غير مرتبـط بقيود، فالإرسال فى اللغـة الإطلاق، و أرسـله أطلقه، و لما كانت الاسـتعارة مقيـدة بادعـاء أن المشـبه من جنس المشـبه به، كـان المجـاز المرسـل مطلقـا من هـذا القيـد. و لعل الإمام عبـد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) هو أول من تنبه إلى الفروق المميزة بين الاسـتعارة و المجاز المرسل فى حـديثه عن المجاز اللغوى حينما يقرن بالاستعارة، و تكون علاقته غير المشابهة «۲». و يبدو أن السكاكى (۶۲۶ ه) أول من أطلق هذه التسمية عليه «۳». و قد عرفه الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) متابعا السـكاكى بقوله: «و هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه و ما وضع له ملابسة غير التشبيه، كاليـد إذا اسـتعملت فى النعمـة، لأـن من شأنهـا أن تصـدر عن الجارحـة، و منهـا تصل إلى المقصود بها، و يشترط أن يكون فى الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال: اتّسعت اليد فى البلد، أو اقتنيت يدا، كما يقال: اتّسعت النعمة فى البلد، أو اقتنيت نعمة، و إنمـا يقال: جلت يـده عنـدى، و كثرت أياديه لـدىّ و نحو ذلك» «۴». و فى هـذا التعريف و التنظير تبـدو العلاقة بين الاسـتعمال الحقيقى و المعنى المجازى بالنسبة لليـد، فهى و إن كانت جارحـة لا تتصـرف إلا بأمر من الإنسان، إلا أنها تسـتعمل فيما يصدر عنها من العطاء فى مقام النعمة، و البطش فى مقام القوة، و الضرب عند الانتقام مثلا، و بها يتعلق الأخذ و العطاء، و المنع و الدفع، و الصـــــــــــد و الرد، و كـــــــــــل صـــــــــــادر عنهـــــــــــا بعلاقـــــــــــة هى غير

(۱) ظ: أحمـد مطلـوب، فنـون بلاغية: ۱۰۹. (۲) ظ: عبـد القاهر الجرجانى، أسـرار البلاغـة: ۳۷۶. (۳) ظ: السـكاكى، مفتـاح العلوم: ۱۹۵ و ما بعـدها. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۲۷۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۵ المشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، و إنما بالأـثر و القوة و القـدرة، و لا مشابهـة بينه و بين الجارحـة نفسـها. و خير نموذج فى القرآن لبيان علاقـة غير المشابهـة فى المجاز المرسـل؛ قوله تعـالى: وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ «۱». فكلمـة «محيط» على الصـعيد المجازى، تبرز ذات دلالة، تتعدى معنى الإحاطة التقليديـة، فليست إحاطـة اللّه هنا إحاطـة مكانيـة، كإحاطة القلادة بالجيد، أو السوار بالمعصم، و إنما هى إحاطة مجازية، خارجة عن حدود الإحاطة المكانية، كإحاطة ذى القوة بمن ليس له حول و لا قوة، و كإحاطة ذى الشأن المتعالى بمن لا يدانيه سيطرة و إعدادا، إذ لا يمكن أن تفسـر هذه الإحاطة بالمكان- و إن استوعبت المكان- لأن اللّه تعالى فوق حدود المكان، و إذا كان الأمر كـذلك فلا بـدّ من التوسع فى اللفظ و حمله على المجاز فيكون المعنى كما أشار الزمخشـرى: «و المعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به حقيقة» «۲». و إذا كان المعنى كـذلك، علمنا أن لا مشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، فانصـرف التمثيـل إلى المجـاز المرسـل بعلاقـة ما و لكنها غير المشابهـة. و مهمـة المجاز المرسل مهمـة لغويـة، فاللفظ هو اللفظ، و المعنى لـذلك اللفظ لغـة، المعنى نفسه، إلا أنه فى دلالته الثانويـة حينما يراد به المجاز نجـده قد انتقل بتطور ذهنى، و بتصور متبادر إليه فى السـياق، فهو فى حـالته الأـولى لم يتغير معناه الحقيقى فى اسـتعماله الحقيقى، و إنما بقى على ما هو عليه، و قـد كانت القرينة هى الصارفة عن هذا المعنى إلى سواه فى الاسـتعمال المجازى، سواء أ كانت القرينة حالية أو مقالية. و المجاز المرسل و إن كان مدار الحديث فى الصـلة بين النفس و الإرادة الاسـتعمالية، و رمز التطور اللغوى فى الانتقال من معنى إلى معنى، إلا أننا يجب أن لا ـــــــــــ نتطرف فيـــــــــــه و فى ادعـــــــــــاء انطبـــــــــــاقه على صـــــــــــنوف التعـــــــــــبيرات

(۱) البقرة: ۱۹. (۲) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۸۵. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۶ اللغوية حتى و إن أريد بها معناها الأصـلى، لأن ذلك مما يشوه حقيقـة البيان، و دلالاته البلاغية، و مما يحمل الكلام أكثر من طاقته التى تنهض به إلى مسـتوى التعبير الأدبى، فيعود ذلك تكلّفا

مقيتا، و تمحلا مذموما ترفضهما طبيعة النصوص الأدبية الراقية. لقد لاحظ الدكتور أحمد بدوى: أن كثيرا ممن تعرضوا لدراسة القرآن الكريم، قد تكلفوا كثيرا فى التماس أمثلة المجاز المرسل من القرآن، حتى بلغوا من ذلك حد التفاهة، و مخالفة الذوق اللغوى، و لو أننا سرنا على منهجهم لوجدنا فى كل ما ننطق به مجازا، و ليس فى ذلك كبير نفع، ما دامت الكلمة لا تسترعى انتباه القارئ، و لا تستوقفه لتبين السر فى استخدامها. يقول الدكتور أحمد بدوى: «لا أريد أن أمضى فى بيان ما تكلفوه، و جروا وراءه من تلمس الأسباب لعد الآيات من باب المجاز اللغوى [يريد بذلك المجاز المرسل دون الاستعارة]، و كل ما أريد قوله هنا هو أن أكثر هذه الكلمات أصبحت توحى بالفكرة من غير أن يثار فى النفس المعنى المجازى. خذ مثلا قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ (۴) «۱» فإنهم قالوا: إن فيه إطلاق الكل على البعض، و المراد تعجبك وجوههم، لأن الأجسام لا ترى كلها، و إنما يرى الوجه فحسب، و لا أرى تأويلا أبعد من هذا التأويل عن روح الآية، فالجسم و إن كان لا يرى كله، من المستطاع أن يدرك الإنسان بنظره ما عليه الجسم من جمال يبعث على الإعجاب، و لا تريد الآية: تعجبك وجوههم، و لكنها تريد يعجبك ما عليه أجسامهم من ضخامة، و ما يبدو فيها من مظاهر النماء و القوة، و ما عليه وجوههم من جمال و نضرة» «۲». هذه الملحوظة و ما قاربها لا تخلو فيما يبدو من وجه سديد، إذ لا معنى للتكلف المفرط الذى يخرج النص عن ذائقته الأدبية و دائرته الفنية

---

(۱) المنافقون: ۴.

(۲) أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ۲۲۴ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۷ تصيدا لمعان قد لا تراد، و وجوه قد لا تستحسن، و علاقات قد لا تستصوب. المجاز المرسل يقوم بعملية تصوير موحية، تنتقل بالذهن إلى آفاق من المعرفة لا يحققها اللفظ على حقيقته، فمن الأفضل الاقتصار فيه على هذه العملية، فما أراده من ذلك و ساعدت عليه عملية التصوير فهو المعنى المجازى المختار، و ما احتيج معه إلى التكلف المضنى، و الالتواء فى الاستنباط، فالابتعاد عنه مما يتمشى مع روح البلاغة العربية فى مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وجوه المجاز المرسل

وجوه المجاز المرسل توسع البلاغيون فى استخراج وجوه المجاز المرسل بما لا مسوغ له بلاغيا، إذا بلغ حد التفريط المتعمد فى علاقات مجازية متداخلة يقتضى انفصالها و فرزها دقة فلسفية لا ذائقة بلاغية، و لا نريد نقد ذلك أو التعريض بقدر ما نريد من استنباط أهم هذه الوجوه فى ضوء ما ورد فى القرآن الكريم. ۱- تسمية الكل باسم الجزء الذى لا غنى عنه فى الدلالة على ذلك الكل، فكان ذلك الكل كأنه الشيء كله، و يمثل له البلاغيون بعدّة نماذج من القرآن الكريم منها: أ- قوله تعالى: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (۲) «۱» فإن المراد بالقيام هنا هو الصلاة، كما هو متداول فى استعمالات القرآن الكريم عند إطلاق لفظ القيام، فدلالة الكلمة تعنى معنى: صل، و لما كان القيام جزءا مهما و ركنا أساسيا فى الصلاة، عبر عنها به. ب- قوله تعالى: وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... (۲۷) «۲» فإن المراد بالوجه هنا الذات القدسية للّه عزّ و جلّ و لما كان الوجه هو ذلك الجزء الذى لا يستغنى عنه فى الدلالة على الذات، عبر به هنا عن الذات الإلهية، على طريقة العرب فى الاستعمال بإطلاق اسم الجزء و إرادة الكل.

---

(۱) المزمل: ۲. (۲) الرحمن: ۲۷.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۸ ۲- تسمية الجزء باسم الكل، و لك أن تعبر عنه بإطلاق اسم الكل على الجزء، و هو عكس النوع السابق، و مثاله قوله تعالى: يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ ... «۱» و المراد هو وضع الأنامل و هى جزء من كل الأصابع فى الآذان «و كلمة عنها بالأصابع: الإشارة إلى أنهم يدخلون أناملهم فى آذانهم بغير المعتاد، فرارا من الشدة، فكأنهم

جعلوا الأصابع» «٢». ٣- تسمية المسبب باسم السبب، و ذلك بأن يطلق لفظ السبب و يراد المسبب، كقوله تعالى: فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ ... «٣» و واضح أن إطلاق الاعتداء هنا لا يراد به الاعتداء حقيقة، بل المراد المجازاة فقط، إذ لا يأمر اللّه بالاعتداء قطعا، و إنما «سمى جزاء الاعتداء اعتداء لأنه مسبب عن الاعتداء» «۴». و عليه قوله تعالى: وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها ... (۴۰) «۵» فقد عبر سبحانه و تعالى عن الاقتصاص بلفظ السيئة، و ليس الاقتصاص سيئة، و لكنه مسبب عنها. و هذا باب مطرد فى القرآن الكريم. ۴- تسمية السبب باسم المسبب، و هو عكس الوجه السابق، و ذلك بأن يطلق لفظ المسبب و يراد به السبب، و نماذجه فى القرآن الكريم لا تحصى، و أمثلته لا تستقصى، و يحمل عليه ما يأتى. أ- قوله تعالى: وَ يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً ... «۶» و واضح أن

(۱) البقرة: ۱۹. (۲) الزركشى، البرهان: ۲/ ۲۶۲. (۳) البقرة: ۱۹۴. (۴) القزوينى، الإيضاح: ۲۷۲. (۵) الشورى: ۴۰. (۶) غافر: ۱۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۹ الرزق لا- ينزل من السماء بهيئة و كيفيته المتبادرة إلى الذهن، و إنما أنزل اللّه المطر، و كان المطر سببا فى الرزق، فعبر عنه بالرزق باعتبار السببية. ب- قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً ... (۱۰) «۱». فالمراد به أكل المال الحرام الذى تسبب عنه النار لا أنهم حقيقة يتناولون النار بالأكل. ۵- تسمية الشىء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ ... «۲». أى: الذين كانوا يتامى فيما مضى إذ لا يتم بعد البلوغ. و كقوله تعالى: إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً ... «۳» سماه مجرما باعتبار ما كان عليه فى الدنيا من الإجرام «۴». ۶- تسمية الشىء باسم ما يكون عليه، أو تسميته باسم ما يؤول إليه مستقبلا، كقوله تعالى: إِنِّي أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً ... «۵». فالمجاز فى الخمر باعتبار العصر و الخمر لا تعصر فهى سائل، و إنما العنب المتحول بالعصر خمرا هو الذى يعصر، فإطلاق الخمر و إرادة العنب منه باعتبار ما يؤول إليه العنب بعد العصر. و الحق أن وجوه المجاز المرسل و علاقاته من الكثرة و الوفرة بحيث قد تستوعب أضعاف ما ذكرنا من نماذج، و قد تعقبها جملة من المتأخرين، و تفننوا باستخراجها من مظانها التصنيفية كما فعل ذلك الدكتور أحمد

(۱) النساء: ۱۰. (۲) النساء: ۲.

(۳) طه: ۷۴. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۲۷۵. (۵) يوسف: ۳۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۰ مطلوب فأوصلها إلى أكثر من عشرين وجها عدا التفريعات الأخرى «۱». ۷- و فى بحث مستقل أضفنا عدة وجوه للمجاز المرسل منها: «۲» أ- إسناد الفاعلية أو الصفة الثبوتية للزمان لمشابهته الفاعل الحقيقى، و مثاله قوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ ... (۱۸) «۳». فقد أسند عصف الريح إلى اليوم، و هو دال على زمان من الأزمان، و لا تستند إليه الفاعلية حقيقة. ب- وضع النداء موضع التعجب كقوله تعالى: يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ ... (۳۰) «۴». فقد نوديت الحسرة و هى مما لا ينادى و لكنها جاءت فى موضع العجب، و تحقق النداء فى موضع التلهف على العباد. ج- إطلاق الأمر و إرادة الخبر، و مثاله قوله تعالى: إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۵۹) «۵». فإن لفظة كن تدل على الأمر، و لكن المراد بها الخبر و التقرير، و التقدير فيها: يكون فيكون، أو على أنه خبر لمبتدإ محذوف، أى فهو يكون، و الرأى لأبى على الفارسى «۶». د- إضفاء الفعل الحسى على الأمر المعنوى، كقوله تعالى: كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ «۷».

(۱) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۱۱۱- ۱۱۸. (۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۶۲ و ما بعدها. (۳) إبراهيم: ۱۸. (۴) يس: ۳۰. (۵) آل عمران: ۵۹. (۶) ظ: الزركشى، البرهان: ۲/ ۲۹۰. (۷) الرعد: ۱۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۱ فالحق و الباطل أمران معنويان، و لا يقع عليهما الضرب و هو أمر مادى، و الضرب لا يقع إلا من جارحة أو سواها على قابل، و ليس للّه جارحة،

و لا ـ الحق بقابـل لـذلك، و لا ـ الباطـل بموضع للضـرب، و إنمـا هو تعبير مجازى عن محق الباطل و ظفر الحق. ه- التغليب «و هو إعطاء الشـىء حكم غيره، و قيـل ترجيـح «أحـد المغلوبين على الآـخر، و إطلاق لفظه عليهما، إجراء للمختلفين مجرى المتفقين» «۱». كقوله تعالى بالنسبة إلى مريم ابنة عمران: وَ كانَتْ مِنَ الْقانِتِينَ «۲». فغلب عليها صـفة الذكور، و لو لم يرد المعنى المجازى فى ذلـك، لجاء بالأصـل الموضـوع للإنـاث و هـو القانتـات، و لكنـه أطلقـه على الـذكور و الإنـاث من بـاب التغليب. و قـد عد الزركشـى ذلك من المجاز «لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له، أ لا ترى أن القانتين موضوع للذكور الموصوفين بهذا الوصف، فإطلاقه على الـذكور و الإنـاث على غير ما وضع له» «۳». و فى ختام هـذا الفصل لا بـدّ أن نشـير إلى دلالـة ذات أهمية بيانية فى القرآن الكريم، و هى أن القرآن فى طرحه لنماذج المجاز المرسل نجـده كثيرا ما يسـند الفاعليـة إلى الجماد، فيصـفه بالحركة، و يشيع الحس بالكائنات الصامتـة، فكأنها ناطقة تتكلم، و يضـفى مناخ القدرة و القوة على ما لا حول له و لا قوة، اعتدادا منه بهذه الظاهرة البيانيـة، و لعله يريـد بـذلك أن يفجر روافـد بلاغية جديدة ذات إطار تجددى على مجموعة الممارسات البيانية فى اللغة العربيـة الكريمة، و لعل خير ما يمثل ذلك قوله تعالى: وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ ... «۴». ________________________________ (۱) السيوطى، الاتقان: ۳/ ۱۲۱. (۲) التحريم: ۱۲. (۳) الزركشى، البرهان: ۳/ ۳۱۲. (۴) النحل: ۱۱۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۲ ففى هذا الأنموذج الأعلى عدة استعمالات مجازية تدور حول هذا الفلك، فقد وصف القرية بكونها آمنة مطمئنة، و قد علم بالضرورة أن الأـمن و الاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القريـة و جـدرانها، و إنما يتنعم بهما أهلها و سـكانها، فعبر مجازا عن طريق إطلاق اسم المحـل و هو القريـة على الحـال فيها و هم الأهل و الساكنون. و عبر عن الرزق بأنه يأتى، و الرزق ليست له حركـة و لا إرادة فى التنقـل و القصـد، و إنما اللّه تعالى هو الـذى يسـخر من يجلب الأرزاق، و يأتى بها- و هو الرزاق ذو القوة المتين- من كل مكان إلى هـذه القريـة تعبيرا عن تنعمهـا و عيشـها الرغيـد، فكان الرزق يقصـدها سائرا متوافرا. إن الذائقـة الفنيـة تقتضـى تتبع شـذرات القرآن الكريم فى هذا العطاء الضـخم، لأنه يمثل الحس العربى الأصيل، و الإرادة الاستعمالية المتطورة، و المناخ الفنى المضىء، ففى ذلك تكمن القدرة الخارقة فى استيحاء التلازم الذهنى، بين الأصل و الفرع فى الاسـتعمال، و الترابط البيانى فى الانتقال من معنى إلى معنى، و التوسع فى دلالات الألفاظ، إفصاحا عن المشاعر، و تعبيرا عن العواطف، و صـيانة للغة و التراث. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۳

الفصل الثالث فن التشبيه

الفصـل الثـالث فن التشبيه ۱- حـد التشبيه ۲- أهميـة التشبيه ۳- خصـائص التشبيه ۴- أقسـام التشبيه ۵- وجـوه التشـبيه الفنى ۶- تشبيهات القرآن أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۵

حدّ التشبيه

حدّ التشبيه التشبيه لغة: التمثيل، و هو مصدر مشـتق من مادة «شـبه». قال ابن منظور: «الشبه و الشبه و الشبيه: المثل، و الجمع أشباه. و أشـبه الشىء الشىء: ماثله، و أشبهت فلانا و شابهته و اشتبه علىّ و تشابه الشيئان و اشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه. و شبهه إياه و شـبهه به مثله، و التشبيه التمثيل» «۱». و يبـدو من هـذا العرض اللغوى أن التشبيه و التمثيل بمعنى واحد عند اللغويين، و إليه يميـل ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) حينما قارن بين الصـيغتين: «يقال: شـبهت هذا الشـىء بهذا الشـىء، كما يقال: مثلته به» «۲». و يأتى

علمـاء البلاغـة ليضعوا حـدا لتعريف التشبيه اصطلاحا، و لعل من أقـدمهم فى ذلك محمـد بن يزيـد المبرد: (ت: ٢٨٥ ه) الذى يقول: «و اعلم إن للتشبيه حـدا، فالأشـياء تتشـابه من وجوه، و تتبـاين من وجوه، و إنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع» «٣». و هذا القيـد من المبرد فى حـد التشبيه مبعثه التفريق بين الشـىء نفسه، و التشبيه من جهات أخرى، و لو انعدمت المميزات لكان التشبيه عيـــن

(١) ابـن منظـور، لسـان العرب: مادة: شبه. (٢) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٨٨. (٣) المبرد، الكامل: ٢/ ٧۶۶.

الشـىء، و لو كـان عينه، فهو ليس تشبيهـا. و إنمـا يعود تشبيها إذا تشابه من وجه و تباين من وجه، و هكـذا. و قـد أيـد وجوه التفريق و الالتقاء قدامة بن جعفر (٣٣٧ ه) فقال: «إن الشـىء لا يشبه بنفسه و لا بغيره من كل الجهات، إذ كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، و لم يقع بينهمـا تغـاير البتـة اتحـدا فصـار الاثنـان واحـدا، فيبقى أن يكون التشبيه إنمـا يقع بين شـيئين بينهما اشتراك فى معان تعمهما و يوصـفان بها، و افتراق فى أشـياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصـفتها، و إذا كان الأمر كذلك فأحسن التشبيه: هو ما وقع بين الشـيئين اشتراكهما فى الصـفات أكثر من انفرادهما فيها يدنى بهما إلى حال الاتحاد» «١». أما على بن عيسـى الرمانى (ت: ٣٨۶ ه) فيضع الصـيغة الاصـطلاحية المناسـبة لـدى تعريفه للتشبيه فيقول: «التشبيه هو العقـد على أن أحد الشـيئين يسـد مسـد الآخر فى حسّ أو عقـل، و لا ـ يخلـو التشـبيه من أن يكـون فى القول أو فى النفس» «٢». و يبـدو أن تعريف الرمـانى جـامع مـانع كما يقول أهل المنطق، إذ أبان فيه وجوه الالتقاء بين المشـبه و المشـبه به فى العقل أو الحس، و هما اللـذان يحكمان فى المشاركة بين الشيئين فى أمر ما، و هذا التشبيه إما أن تدل عليه دلائل قولية، أو إيحاءات نفسية. و قد تابعه على هذا التعريف نصا أبو بكر الباقلانى (ت: ۴٠٣ ه) «٣» و قال أبو هلال العسكرى (ت: ٣٩۵ ه) مضيفا إلى ما سبق: «التشبيه: الوصف بأن أحـد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب. و يصح تشبيه الشىء بالشـىء جملة، و إن شابهه من وجه واحـــد» «۴». و هـــذه الإضافـــة متمثلـــة بجـــواز نيابـــة أحـــد الموصـــوفين عـــن الآـــخر، صـــحت

(١) قدامـة بن جعفر، نقد الشـعر: ١٢٢. (٢) الرمـانى، النكت فى إعجاز القرآن: ٧۴. (٣) ظ: الباقلانى، إعجاز القرآن: ٣٩٩. (۴) العسكرى، كتاب الصناعتين: ٢۴۵.

نيـابته فعلاـ أو لم تصـح، لأن موقع التشبيه عادة مشترك بين حالتين تجتمعان فى وجوه، و تفترقان فى وجوه أخرى. و قال ابن رشيق القيروانى (ت: ۴۵۶ ه): «التشبيه صفة الشىء بما قاربه و شاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسـبة كليـة لكان إياه» «١». و هـذا التعريف امتداد طبيعى لتعريف المبرد، و ترجمـة حرفيـة لرأى قدامـة بن جعفر كما أسـلفنا. و قـد أجمل السـكاكى (ت: ۶٢۶ ه) تقويم التشـبيه بـأرصن تعبير شـمل آلته و مصادره، بذكر المشبه و المشبه به، و هما طرفاه، و وجه الشـبه و هو جهة الاشتراك فى وجه أو الافتراق فى وجه آخر، و أحوال التشبيه: قريبـة و بعيدة، موافقة و مخالفة، تنافرا و اتساقا، فقال: «إن التشبيه مسـتدع طرفين: مشـبها و مشـبها به، و اشتراكا بينهما فى وجه، و افتراقا من آخر، أن يشتركا فى الحقيقة و يختلفا فى الصـفة، أو بالعكس» «٢». و هذا الاشتراك و ذلك الافتراق، أن يشبه شىء بشـىء جملـة، و لكن المشابهـة لا تصـدق بأكثر من جانب، و قد تختلف من جوانب أخرى، كالاختلاف فى حقيقة الشـىء مثلا، و الاتفاق فى صـفته. و قد لخص القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) تعريف التشبيه بقوله: «التشبيه: هو الدلالـة على مشاركة أمر لأمر فى معنى» «٣». و هـذه التعريفات- كما يبـدو- تـدور فى فلك واحد خلاصـته أن التشبيه مشاركة ما فى أمر ما أو أمور لأمر آخر فى صفة واحدة أو صـفات متعددة. إلا أن التوافق فى مجموعة الصّفات و مختلف المعانى و الجهات أحب إلى البلاغيين من غيره، و قـد نظر ابن سـنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) إلى هـذا الملحظ فقال: و إنما الأحسن فى التشبيه أن يكون أحـد الشـيئين يشـبه الآخر

(١) ابن رشـيق، العمدة: ١/ ٢٨۶.

(٢) السكاكى، مفتاح العلوم: ١٧٧. (٣) القزوينى، الإيضاح: ٢١٣، و التلخيص: ٢٣٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٧٨ فى أكثر صفاته و معانيه، و بالضد حتى يكون ردىء التشبيه ما قل شبهه بالمشبه به» «١». لهذا فالتشبيه محاولة بلاغية جادة لصقل الشكل و تطوير اللفظ، و مهمته تقريب المعنى إلى الذهن بتجسيده حيا، و من ثم فهو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى على النحو الذى يريده المصور، فإن أراد صورة متناهية فى الجمال و الأناقة شبّه الشىء بما هو أرجح منه حسنا، و إن أراد صورة متداعية فى القبح و التفاهة شبه الشىء بما هو أردأ منه صفة.

أهمية التشبيه:

أهمية التشبيه: التشبيه من أصول التصوير البيانى، و مصادر التعبير الفنى، ففيه تتكامل الصور، و تتدافع المشاهد، و القدر الجامع لنظرة البلاغيين إلى التشبيه: هو التفنن بإبراز الصورة البلاغية للشكل، و استقراء دلالتها الحسية، و ذلك عن طريق تسخير قدرة التشبيه الخارقة فى تلوين الشكل بظلال مبتكرة و أزياء متنوعة، لم تقع بحس قبل التشبيه، و لم تجر بها العادة، و لا تعريف بداهة، إلا بلحاظ مجموعة العلاقات الفنية فى التشبيه، و عند ضم بعضها للبعض الآخر تبدو محسوسة متعارفة ذات قوة وصفية متميزة، و هنا تكمن القدرة الإبداعية للتشبيه فى تكييف الصورة. و التشبيه فن أصيل عند العرب، جرى فى كلامهم، و تناولته أشعارهم، و ابتنت عليه خطبهم، قال المبرد: «و التشبيه جار فى كثير من الكلام- أعنى كلام العرب- حتى لو قال قائل إنه أكثر كلامهم لم يبعد» «٢». و قد عده السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) ركنا من أركان البلاغة لإخراجه الخفى إلى الجلى، و إدنائه البعيد من القريب، و إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب فى فنون السحر البيانى «٣». و إذا نظرنا فى عصور الأدب المختلفة وجدنا التشبيه أوضح الفنون و أكثرها

---

(١) الخفاجى، سر الفصاحة: ٢٩٠. (٢) المبرد، الكامل: ٣/ ٨١٨. (٣) ظ: السكاكى، مفتاح العلوم: ١٥٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٧٩ تعبيرا عن البيئة العربية فى مختلف مشاهدها و رحابها، و فى الشعر الجاهلى و صدر الإسلام كثير من صوره و ألوانه، و فى كتاب الله- تعالى- جمهرة من أنواعه، جاءت لتصور المعنى أدق تصوير، و تضيف إلى الشكل أبهى الحلل و أروعها، و هى صوت لم تأت حلية أو زينة تضاف إلى التعبير، و إنما هى جزء منه. و كان لتشبيهات القرآن أثر مهم فى كلام العرب، فأدارها الشعراء فى قصائدهم، و اتخذها الكتاب أساسا لتصويرهم، و كانت- أيضا- عمدة البلاغيين فى ضرب الأمثلة و الموازنة بين فنون البيان المختلفة «١» و كان أداة صالحة للتدليل على إعجاز القرآن و بلاغته فى معالم عديدة، حتى لم يخل منه كتاب، و لم ينب عنه باب. و هذا ما يفسر لنا أن التشبيه لم يكن فنا طارئا، و لا علما مدخولا على البلاغة العربية، بل هو من الأسس البيانية التى وطدت دعائم الفن البلاغى بعامة، و ما ذلك إلا لخصائص و مميزات؛ التصقت به فجعلته فى الذروة من الفنون عند العرب. هذا بالإضافة إلى تأثيره النفسى و العقلى فإنه يتنقل بالإنسان من أفق إلى أفق، و يتخطى به من مناخ إلى مناخ، عدا الجانب البلاغى الذى يجمع إلى جنب المبالغة المهذبة الإيجاز الساحر، و إلى جنب البيان الرصين، التصوير الدقيق. و هذا و ذاك مما جعل ابن الأثير (ت: ٦٣٧ ه) يعد التشبيه: «يجمع صفات ثلاثا هى المبالغة و البيان و الإيجاز» «٢». و هو مصيب بهذا الاعتبار، فالتشبيه- و هو أداة بيانية- قد جمع إلى جنب البيان المبالغة و الإيجاز. أما المبالغة فيه: فالارتفاع بالمشبه إلى حد المشبه به من قولك فى مثال ساذج: «وجهك كالقمر» فمهما بلغ حسن الوجه و بهاؤه فإنه لا يبلغ مستوى القمر فى سنائه و إشراقه. و أما الإيجاز: فهاتان الكلمتان مع أداة

---

(١) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٢٧. (٢) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٩٤. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٠ التشبيه فى المثال الآنف، تقومان مقام إطنابك فى صفة الوجه بالنور و الجمال و الاستدارة و الإشراق، و الصفات المناسبة

الأخرى، و أما البيان فبحسبه أنه عبر عما فی نفسک تعبيرا مؤثرا سليما بلغت به المراد. لقد اهتمّ الباحثون قديما و حديثا فی موضوع التشبيه فصنفوا فيه كثيرا، و ذلک تعبير عملی عن أهمية التشبيه و قيمته البيانية و التراثية بوقت واحد. و الدليل على أهمية التشبيه عند العرب أننا نلمس ظاهرة شائعة فی بيانهم بالنسبة إليه: فإنهم قد يتجاوزون التشبيه الواحد فی العبارة الواحدة إلى تشبيهات متعددة تصور بها براعة التشبيه، و دقة المعنى، دليلا على بلاغة المتكلم، و مقياسا لأصالة الشاعر، و سمة لمقدرة الخطيب. و سنلمس فی المبحث الآتی فی: خصائص التشبيه، جوانب مشرقة تعبر عن أهمية التشبيه فی مجالات مختلفة لا سيما فی القرآن الكريم الذی تدور دراستنا فی فلک ضوئه الهادی.

خصائص التشبيه:

خصائص التشبيه: من خصائص التشبيه فی البيان العربی كونه عنصرا أساسيا فی التركيب الجملی، و المعنى العام المراد لا يتم إلا به، فالنص الأدبی الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيها فحسب، بل بوصفه حاجة فنية تبنى عليها ضرورة الصياغة و التركيب، فهو و إن كان عنصرا أساسيا يكسب النص روعة و استقامة و تقريب فهم، إلا أنه يبدو عنصرا ضروريا لأداء المعنى المراد من جميع الوجوه، لأن فی التشبيه تمثيلا للصورة، و إثباتا للخواطر، و تلبية لحاجات النفس. إنک تستطيع من خلال التشبيه تكييف النص الأدبی نحو المعنى المراد، دون توقف لغوی، أو معارضة بيانية، مسيطرا على الموقف من خلال تصورک لما تريد إمضاءه من حديث، أو إثباته من معنى. يقول ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه): «إنک إذا مثلت الشیء بالشیء فإنما تقصد به إثبات الخيال فی النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، و ذلک أوكد فی طرفی الترغيب فيه أو التنفير عنه، أ لا ترى أنک إذا شبهت صورة بصورة هی أحسن منها كان ذلک مثبتا فی النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۸۱ فيها، و كذلک إذا شبهتها بصورة شیء أقبح منها كان ذلک مثبتا فی النفس خيالا يدعو إلى التنفير منها» «۱». و الذی أعتقده أن ابن الأثير قد استفاد هذا الحكم فی التشبيه- و إن كان بديهيا إلى حد ما- من خلال نظره فی تشبيهات العرب بعامة، و فی تشبيهات القرآن بخاصة، إذ يلاحظ أن التشبيهات القرآنية قد ربطت إلى جانب الحس العاطفی تخيل الصورة فی النفس، و إثارة الانفعالات الوجدانية حولها فی مجالين متقابلين هما مجال الترغيب، و مجال التنفير، تمشيا مع اعتياد العرب فی ذلک. أ- أما فی الترغيب فانظر إلى قوله تعالى: وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ عِينٌ (۴۸) كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (۴۹) «۲». أ لا ترى ما فی الوصف و التشبيه فی هاتين الآيتين من التراصف، و إثارة النفس، نحو التعليق بمن تتحقق فيه هذه الأوصاف التی تطمئن إليها الروح، و تهش لها النفس، و يتطلع إليها الفكر مع نقاء الصورة، و لطف الاستدراج، و رقة الترغيب المتناهی، فقد وصف نساء أهل الجنة بحسن العيون الناظرة إلى أزواجها فحسب عفة و خفرا و طهارة، و شبههن بالبيض المكنون على عادة العرب فی وصف و تشبيه من اشتد حجابه، و تزايد ستره، بأنه فی كن عن التبرج، و منعة من الاستهتار. قال ابن ناقيا البغدادی (ت: ۴۸۵ ه) تعقيبا على تشبيه الآيتين: «و هذا الكلام غاية فی مناسبة الوصف و مطابقته، و بلاغة معنى التشبيه و موافقته» «۳». ب- و أما فی التنفير، فتزداد النفس عزوفا، و تتوارى عن الصورة المتخيلة أو المتجسدة نفورا، و قد شبهت بما هو أقبح منها، حتى تبدو الاستهانة واضحة و الاشمئزاز منها متوقعا، مضافا إلى الهلع و الرعب

(۱) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/

۳۹۴. (۲) الصافات: ۴۸- ۴۹. (۳) ابن ناقيا، الجمان فی تشبيهات القرآن: ۲۴۲. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۸۲ و التطير الذی توجده هذه الصورة الشديدة، و إن شئت فانظر إلى قوله تعالى: وَ فِی عادٍ إِذْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (۴۱) ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ (۴۲) «۱». سترى كيف ازدادت عندک الحالة المتصورة سوءا. و كيف نفر منها طبعک

نفورا، فما هو شأن هذه الريح المشومة التى جاءت بعذاب الاستئصال؟ و ما هى خصائصها التى أوجدها اللّه- عزّ و جلّ- و سخّرها للهلاك التام المدمر حتى عاد كل شىء أتت عليه كالورق الجاف المتحطم نظرا لشدة عصفها، و سرعة تطايرها، و خفة مرورها. و إضافة إلى ما تقدم نلمس فى تشبيهات القرآن، و هى الذروة فى تشبيهات اللغة العربية الكريمة، المحاكاة فى الأمور المحسوسة، و المماثلة فى الإدراكات المشاهدة، لأن فى التصوير الحسى، و التشبيه فى المشاهدات، انتقالا من الأمور الذهنية الصرفة إلى العيان و النظر، و انصرافا من القضايا العقلية المحضة إلى انعام الحواس بما تدركه دون جهد عقلى فى تصور أمر مفروض، أو معنى ذهنى مجرد، لا يتحقق مصداقه فى الخارج إلا بما هو حسى، فيزول- عندئذ- الغموض و الإبهام، و تدرك فى ضوء ذلك حقائق الأشياء. يقول الدكتور أحمد أحمد بدوى: «و ليس التشبيه فى واقع الأمر سوى إدراك ما بين أمرين من صلة فى وقعهما على النفس، أما تبطن الأمور، و إدراك الصلة التى يربطها العقل وحده فليس ذلك من التشبيه الفنى» «٢». إذ الصورة التى يكدح العقل و يكد الذهن فى استخراج أجزائها و ربط علاقاتها، تكاد تكون بعيدة عن الدائرة الفنية للتشبيه، لأن إدراك المعقولات بعملية عقلية خالصة، لا يكون من اليسر كإدراكها بالحسيات المشاهدة، و إن شئت فانظر إلى قوله تعالى: يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ «٣».

---

(١) الذاريات: ٤١- ٤٢. (٢) أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ١٨٧. (٣) الأنبياء: ١٠۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٣ فالآية ناظرة إلى تجديد الخلق للجزاء، و بعثهم يوم القيامة، و إعادتهم بعد إفنائهم، فهذه السماء المشاهدة النيرة بالنجوم و الكواكب و الشمس و القمر سوف تطوى فى ذلك اليوم كما يطوى الكتاب على ما فيه، ثم ينشر للعمل به، و الاستفادة من محتوياته، فالمشبه و المشبه به مما يدرك بالحواس الناظرة و المتصورة تصورا بدائيا لا عناء فيه و لا تكلف، تمثّلت الصورة فيه واضحة، و تحققت الفكرة بسيطة سليمة، تدرك فى الأثر و الشكل و الحركة و النظام. يقول ابن ناقيا البغدادى (ت: ۴٨٥ ه): «و نقول فى كيفية التشبيه أن الشىء يشبه بالشىء تارة فى صورته و شكله، و تارة فى حركته و فعله، و تارة فى لونه و نجره، و تارة فى سوسة «١» و طبعه، و كل منهما متحد بذاته، واقع من بعض جهاته، و لذلك يصح تشبيه الجسم بالجسم، و العرض بالجسم، و الجسم بالعرض، و العرض بالعرض» «٢». لهذا نجد تشبيهات القرآن باستخدامها جميع هذه الأصناف أكثر تأثيرا، و أقوى دلالة من المشبه، لتحقيق الجوانب التمثيلية من جميع جهاتها متجاوبة مع ما يحدثه هذا التنوع من تأثير على النفس، كما ستلمس هذا جليا من خلال النماذج القرآنية الآتية: أ- حينما يريد اللّه أن يشبه قلوب بنى إسرائيل قساوة استعمل المدلول الحسى لإصابة المعنى المراد فقال تعالى: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً «٣». فهذا الحجر القاسى المتصلد قد ينفجر منه الماء، و قد تجرى منه العيون، و قد تشقق الأنهار، و لكن قلوبهم أشد قسوة، و أكثر غلظة، إذ ذهب لينها، و تلاشت رقتها، و ذلك غاية ما يتصور، و نهاية ما يحتسب و ذلك أن يكون القلب أقسى من الحجر.

---

(١) السوس: الأصل. (٢) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ۴٣. (٣) البقرة: ٧۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨۴ إن التطلع الواعى لتشبيه هذه الآية يعنى اضطراب النفس حول هذا المصير المؤلم لهذا الجزء الشفاف من البدن و هو القلب، و ليس المراد هو هذا العضو الصنوبرى بمركباته العضوية، و إنما المراد هو هذا العضو بما ضم بين جانبيه من مخايل الرحمة و الرقة و الهدى و الإيمان، و ما يستلزم ذلك من الهداية و الرشاد و الاطمئنان، و بهذا التشبيه تحقق نفى هذه المستلزمات جميعا عن القلب، فعاد حجارة لا تضر و لا تنفع، صماء لا تستهدى و لا تستثير. ب- و حينما يريد القرآن الكريم التزهيد فى الحياة الدنيا، فإنّه يسلك عدة سبل لذلك، و لكنه حينما يعتمد التشبيه الفنى صورة حية لذلك، فإنه يعمد إلى هبات الطبيعة، و مقومات الحياة، فيصورها بما يبلغ به المراد، فتجده من خلال ذلك ينظر إلى الماء بوصفه عنصرا أساسيا فى حياة الإنسان، فهو يدور معه حيث دار، و يتعلق به أنى وجد،

فارتباطه به ارتباطا أساسيا فی حیاة الإنسان، فهو یدور معه حیث دار، و لکنه مع ذلک ینتفع به انتفاعا محدودا قدر الحاجة، و ما زاد علی ذلک فهو سارب فی سبیله، لا دوام له و لا بقاء، فعمد إلی تشبیه الحیاة الدنیا به من خلال هذا الملحظ الدقیق فی محاولة تفرض التأثیر علی النفس، و توجه الانتباه المتزاید، فقال تعالی: وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِیماً تَذْرُوهُ الرِّیاحُ وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِراً (۴۵) «۱». لهذا یری الأستاذ محمد المبارک بمثل هذه الطریقة القرآنیة نوعین من المعرفة: فکریة و فنیة «فهی من الوجهة الفکریة: نوع من القیاس و الحکم بالنظائر و الأشباه، و من الوجهة الفنیة نوع من التشبیه الموسع علی صور جذابة» «۲». ج- و حینما یرصد القرآن الکریم البیئة المختلفة لطبقة من الناس همها علفها، و شغلها تقممها، لا تفکیر لها إلا فی الملذات، و لا أمر عندها إلا

(۱) الکهف: ۴۵. (۲) محمد المبارک، دراسة أدبیة لنصوص القرآن: ۱۰۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۸۵ فی ظلال الشهوات، فالمتعة لا تتحقق لدیهم إلا بانتقاء الأطعمة، و الحیاة لا تصفو إلا بأطایب المأکولات، عمد إلی تصویر حالهم مع کفرهم، و کونهم بذلک لا یرجون إلا الحیاة الدنیا، و لا یعملون إلا لها، فقال تعالی: وَ الَّذِینَ کَفَرُوا یَتَمَتَّعُونَ وَ یَأْکُلُونَ کَما تَأْکُلُ الْأَنْعامُ ... «۱» و قد عقب ابن ناقیا البغدادی علی ذلک فقال: «معنی تشبیههم بالأنعام فی الأکل التخسیس لهم، و الازدراء بهم فی هذه الحال، و وصفهم بالجهل و الدناءة، و أنهم یأکلون للشره و النهم کالبهائم. و ذلک أن الأکل علی ضربین: أکل نهمة، و أکل حکمة، فأکل النهمة للشهوة فقط، و أکل الحکمة للشهوة و المصلحة و العرب تمدح بقلة الأکل و خفة الرزء، کما تذم بالرغب و البطنة و الشره» «۲». هذه الصور الثلاث التی سقناها مثلا علی خصائص التشبیه نلاحظ فیها الجانب النفسی مقترنا إلی الجانب الفنی، و الغرض الدینی مساوقا للغرض البیانی. ففی النموذج الأول، رأینا القلب القاسی مشبها بالحجارة بل هو أقسی منها، و هی صورة حیة یتخیلها الفکر بلمحة خاطفة و نظرة فاحصة بوقت واحد. و فی النموذج الثالث: رأینا الصورة الباهتة المشوهة للذین کفروا، بأن شغلهم منحصر فیما یأکلون، و لذلک فقدرهم من خلال هذا ممثل بنتیجة ما یأکلون. فی کل هذه النماذج القرآنیة نری العلاقة قائمة بأصالة متناهیة بین المشبه و المشبه به. لهذا نجد البلاغیین بحق قد اشترطوا وجود العلاقة بین المشبه و المشبه به بما یتناسب مع الإدراک، لأنه تقویم للتشبیه من الولوج بباب الإیغال و الإیهام، و هذا یقتضی أن ینسجم التشبیه فی طرفیه بما تسیغه الحواس المختلفة، لأن الجوانب الحسیة قلما تتداخل مع بعضها، و تختلف باختلاف الحواس عند الإنسان، فهی تدرک حینا بالعین المجردة، و تدرک حینا بالعقل الفطری، و تدرک حینا بالواقع الملموس المشاهد، لئلا تتهافت

(۱) محمد: ۱۲. (۲) ابن ناقیا، الجمان فی تشبیهات القرآن: ۲۵۵. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۸۶ الصور فی التشبیه فتعود شاحبة غیر متجانسة، أما إذا کانت متجانسة- کما هی الحال- فی النماذج السابقة فقد اقتربت من الفهم، و استقرت فی المخیلة، بما تملیه طبیعة إدراک الحواس لها، و ذلک عند ضم بعضها إلی البعض الآخر بإطار من الوضوح و القرب و التکافؤ.

أقسام التشبیه:

أقسام التشبیه: أجمع البلاغیون أن للتشبیه أربعة أرکان هی: المشبه و المشبه به، و هما طرفا التشبیه. و وجه الشبه، و أداة التشبیه. هذه الأرکان الأربعة نستطیع من خلالها تقسیم التشبیه تقسیما متطورا یختلف عما جری علیه الأکثرون من البلاغیین الذین عدوا أفراد التشبیه کالتشبیه الضمنی و التشبیه المقلوب و أضرابهما أقساما له. ینحصر تقسیمنا للتشبیه باعتبارین مهمین نلحظ فیهما الوجهة الفنیة، و الحصیلة البیانیة للتشبیه، غیر ناظرین فی التقسیمات التقلیدیة فی تعداد مفردات التشبیه و أفراده. هذان الاعتباران

هما: التشبيه باعتبار طرفيه: المشبه و المشبه به، و التشبيه باعتبار وجه الشبه، و لا كبير أمر باعتبار أداة التشبيه.

١– التشبيه باعتبار طرفيه:

١– التشبيه باعتبار طرفيه: قسم التشبيه باعتبار طرفيه إلى أربعة أقسام: فهما إما حسيان، أو عقليان، أو المشبه به حسي، و المشبه عقلي، أو المشبه به عقلي و المشبه حسي «١». و سنرصد هذه الأقسام الأربعة أساسا في نسبة توافرها في القرآن الكريم. فالقسم الأول من هذه الأنواع يشكل حجر الزاوية في تشبيهات القرآن، و كذلك القسم الثالث، أما الثاني فسنجد نماذجه أقل درجة منهما، و أضيق حدودا بالنسبة لهما، و أما القسم الرابع و هو تشبيه الحسي بالعقلي فهو قليل في القرآن الكريم، و السبب في ذلك من خلال تصوري القاصر

(١) ظ: الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٠. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ٨٧ هو: أن مهمة التشبيه هي التقريب و الإيضاح، و هذا لا يتم بتمثيل الواضح بالغامض، و الحسي بالمجرد، لأن الحس أصل و المعقول فرع، إذ استفادته من الحس «لأن العقل مستفاد من الحس، و لذلك قيل: من فقد علما، و إذا كان المحسوس أصلا للمعقول فتشبيهه به يستلزم جعل الأصل فرعا و الفرع أصلا و هو غير جائز» «١». بل منعه الرازي (ت: ٦٠٦ ه) فقال: «إنه غير جائز لأن العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية إليها» «٢». و مع هذا فقد اشتمل القرآن على هذا النوع و إزاء الوقوف عند هذه الظاهرة نتحدث عن هذه النسب: أ– أما الحسيان، فنماذجهما كثيرة في القرآن، و يمكن رصد بعضها على سبيل المثال بما يأتي: أولا: قوله تعالى: وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ عِينٌ (٤٨) كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (٤٩) «٣». فالمشبه هو النساء بذواتها، و المشبه به هو البيض المكنون، و هما حسيان، أدركا في إحدى الحواس الخمس الظاهرة و هي: البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس. ثانيا: قوله تعالى: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ ... (١٧١) «٤». فالمشبه هو الكافرون بأعيانهم، و المشبه به هو الناعق بذاته، و هما حسيان. ثانيا قوله تعالى: يَوْمَ تَكُونُ السَّماءُ كَالْمُهْلِ (٨) وَ تَكُونُ الْجِبالُ كَالْعِهْنِ (٩) «٥».

(١) الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٠.

(٢) الرازي، نهاية الإيجاز: ٥٩. (٣) الصافات: ٤٨– ٤٩. (٤) البقرة: ١٧١. (٥) المعارج: ٨– ٩. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ٨٨ فالمشبه في الآية الأولى السماء، و في الآية الثانية الجبال، و هما حسيان. و المشبه به في الأولى المهل، و في الثانية العهن، و هما حسيان. و هذا النوع من أوسع أبواب التشبيه في القرآن الكريم. ب– و أما العقليان، فهما أقل توافرا من القسم الأول، إلا أنهما متلازمان في المعاني الذهنية المجردة التي تدرك بالعقل لا بالحس، و تحمل عليهما جميع الآيات التي شبهت الإيمان أو العلم بالحياة، و الكفر أو الجهل بالموت، قال تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ «١». ففي هذه الآية تقرير لحقيقة الضلال، و تصوير لحقيقة الإيمان، فالموت حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الكفر، و كلاهما عقلي، و الحياة حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الإيمان، و كلاهما عقلي، و قد أريد بهذين التعبيرين تقرير الحقيقة المطلقة التي يتسم بها الفريقان: الفريق الموحد و الفريق الكافر، فالميت بالكفر لا ترجى له حياة معنوية، و المهتدي بالإيمان يستمد الحياة الأزلية في كل الأزمان، لأن الكفر موت و ضلال، و الإيمان نور و حياة، و من مات بالكفر فهو في حيرة أبدية، و من كان حيا بالإيمان فهو على نور من ربه، و الأمران كلاهما حقيقة عقلية نابضة تدركها النفس الإنسانية، و تؤكدها التجربة المؤثرة. ج– و كون المشبه به حسيا، و المشبه عقليا، فتمثله عدة نماذج من القرآن الكريم: أولا: قال تعالى: اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ «٢». فالمشبه به حسي و هو الغيث و المشبه عقلي و هو الحياة.

ثانيـــــــا: قـــــــوله تعـــــــالى: وَ الَّذِيـــــــنَ كَفَرُوا أَعْمـــــــالُهُمْ كَسَـــــرابٍ بِقِيعَـــــــةٍ ... (٣٩) «٣»

(١) الأنعـام: ١٢٢. (٢) الحديد: ٢٠. (٣) النـور: ٣٩. أصـول البيـان العربى فى ضـوء القرآن، ص: ٨٩ فالمشـبه هـو عمـل الكـافرين، و هو أمر عقلى، و المشـبه به السـراب و هو محسوس. د- و كون المشـبه به عقليا، و المشـبه حسـيا فقد اشـتمل على استيعابه القرآن الكريم، ليسـتقطب بذلك جميع الأقسام، و يحقق كل الأصـناف، قال تعالى: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ (٦٤) طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ (٦٥) «١». فالمشـبه به عقلى، و هو رءوس الشياطين، و المشبه حسي و هو طلع الشجرة. و استعمال القرآن لهذا التشبيه جار على عادة العرب فى اسـتعمالاتها، لما تتخيله فى الشياطين من صورة مرعبة، و عليه جرى قول الشاعر: أ يقتلنى و المشرفى مضاجعى و مسنونة زرق كأنياب أغوال «٢» فالغول و هو الشيطان مما تتصوره العرب بمثال مهول مرعب، فجرى تشبيه القرآن فى ضوء ما تفهمه العرب.

٢- التشبيه باعتبار وجه الشبه:

٢- التشبيه باعتبار وجه الشـبه: و قد قسـموا التشبيه باعتبار وجه الشبه فيه إلى مفرد و مركب: أ- تشبيه المفرد بالمفرد، و يصار إلى هذا التشبيه عادة عند المقارنة بين حالة و حالة، و جهة و جهة، و صورة و صورة، دون سبغ صفات مركبة تتحد بمجموعها لتمثل حالـة واحـدة. و يمكن أن نمثل له بالنماذج الآتيـة: أولا: قال تعالى: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩) «٣».

(١) الصافــات: ٦٤ - ٦٥. (٢) البيت لامرئ القيس، الـديوان: ٣٣، تـح: محمـد أبو الفضـل إبراهيم، دار المعارف بمصـر، القاهرة، ١٩٦٩. (٣) يس: ٣٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٩٠ فشبه القرآن هذه الحالة المفردة و هى القمر لحالة مفردة مماثلة و هى العرجون. ثانيا: قال تعـالى: أَ فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَ فَلا تَذَكَّرُونَ (١٧) «١» فنفى القرآن تساوى حالتين و كيفيتين، حالـة من يخلق و حالـة من لا يخلق. ثالثا: أَ فَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ (١٨) «٢» فنفت الآيـة التماثل بين حالتين مفردتين هما المؤمن و الفاسق. ب- تشبيه المركب بالمركب، «و المركب أن ينتزع وجه الشبه من أمور مجموع بعضها إلى بعض كقوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً «٣» فـالتشبيه مركب من أحوال الحمـار. و هو حرمـان الانتفـاع بأبلغ نافع مع تحمـل التعب فى استصـحابه» «٤». قـال ابن الزملكانى: «و لا يخفى أن كيفيـة الهيئـة الاجتماعيـة تغاير كيفيـة المفردات، فلـذلك وجب أن يصـار إلى كل واحـد منهما عنـد الحاجـة» «٥». و الحـق أن أغلب من بحث موضوع التشـبيه المركب بعد عبـد القـاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) فهو عيـال عليه فى كشـفه الـدقيق لأسـرار التشـبيه المركـب، أو التشـبيه المنتزع من أمور متعـددة فى ضوء تشبيهات القرآن الكريم. إذ ضـرب عدة أمثلة حية من القرآن أوضح بها عمق فلسـفة التشبيه فى وجه الشـبه المستخرج من شيئين أو أشـياء تمتزج و تتفاعل لتعود شيئا واحدا ذا صور متعددة، و لكنها تأخذ طابعا تصويريا جديدا، يختلف عما ستكون عليه تلك التشبيهـات أو الوجوه لو جزئت و عـادت آحـادا فى تشابيه مفردة، و هـذا من أروع الخصائص الفنيـة للتشبيه المركب فى القرآن عنــد انـــتزاعه وجـــه الشـــبه مـــن متعـــدد و كـــان هـــذا الاســـتعمال فى القرآن الكريـــم اســـتخداما فنيـــا و دينيا

(١) النحل: ١٧. (٢) السجدة: ١٨. (٣) الجمعة: ٥. (٤) السيوطى، معترك الأقران: ١/ ٢٧١. (٥) ابن الزملكانى، البرهان: ١٢٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٩١ بوقت واحـد، فالاسـتخدام الـدينى متمثل بالتعلق بنتائج هذا التشبيه فيما يؤثره فى النفس الإنسانية رغبة أو رهبة رغبة فى الوعـد الحسن، و الثواب الجزيل، و الجزاء الـذى لا حـدود لإفاضاته، و رهبـة من المصـير المرعب، و العذاب المستمر، و الهوان

المتراكم، و الاستخدام الفنى و هو يضفى ذلك المناخ الدينى يجىء زيادة فى الإيضاح، و عمدة فى التصوير، حتى يعود المتخيل محققا و المستبعد قريبا، و الخفى واضحا، و ذلك بإضفاء الصفات المتعددة على الشىء الواحد بغية التطلع إلى مجموعة جديدة من الهيئات المركبة المتداخلة التى امتزجت و كأنها صورة واحدة و هى عدة صور. لقد أوضح عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) هذا الملحظ الدقيق بقوله: و ربما انتزع (يعنى وجه الشبه) من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما فى حال الأفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما و تحفظ صورتهما، و مثال ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً ... (۵) «۱». الشبه منتزع من أحوال الحمار، و هو أنه يحمل الأسفار التى هى أوعية العلوم، و مستودع ثمر العقول ثم لا يحس بما فيها و لا يشعر بمضمونها، و لا يفرق بينها و بين سائر الأحمال التى ليست من العلم فى شىء، و لا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه، و يكد جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة، و نتيجة لأشياء ألفت، و قرن بعضها إلى بعض. بيان ذلك: أنه احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص و هو الحمل، و أن يكون ذلك المحمول شيا مخصوصا و هو الأسفار التى فيها أمارات تدل على العلوم، و أن يثلث ذلك بحمل الحمار ما فيها حتى يحصل الشبه المقصود. ثم إنه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على

(۱) الجمعة: ۵. أصول البيان

العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۲ الانفراد. و لا يتصور أن يقال أنه تشبيه بعد تشبيه من غير أن يقف الأول على الثانى، و يدخل الثانى فى الأول، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار، ثم لا يتعلق- أيضا- بحمل الحمار حتى يكون المحمول الأسفار، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترن به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره ... و النتيجة المطلوبة و هى الذم بالشقاء فى شىء يتعلق به غرض جليل و فائدة شريفة مع حرمان ذلك الغرض و عدم الوصول إلى تلك الفائدة، و استصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة و النعم الخطيرة من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سببا إلى نيل شىء من تلك المنافع و النعم «۱». و يستدرج عبد القاهر فى بيانه الاستدلالى على انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة، حتى يرى أن التشبيه المشتمل على عناصر الشبه من متعدد فى الجمل و التركيب أولى بأن يسمى تمثيلا لأنه يحصل به ما لا يحصل إلا بجمل متعددة، يظهر وجه الشبه بمجموعها إذا ضم بعضها إلى بعض، لهذا احتيج إلى كثرة التعدد فى الجمل لا سيما إذا كان التشبيه عقليا، و يوضح هذه الفكرة بقوله: «حتى أن التشبيه كلما أوغل فى كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجمل أكثر، أ لا ترى إلى نحو قوله عزّ و جلّ: إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعامُ حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها أَتاها أَمْرُنا لَيْلًا أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ «۲». كيف كثرت الجمل فيه حتى أنك ترى فى هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، و هى و إن كان قد دخل بعضها فى بعض حتى كأنها جملة واحدة ثم إن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض، و إفراد شطر من شطر، حتى أنك لو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه» «۳».

(۱) الجرجانى، أسرار البلاغة:

۹۰- ۹۱. (۲) يونس: ۲۴. (۳) الجرجانى، أسرار البلاغة: ۹۶- ۹۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۳ و قد قيل فى وجه الشبه فى الآية التى فصل عبد القاهر القول فى تشبيهها المركب عدة أقوال: أحدها: قال الجبائى: أنه تعالى شبه الحياة الدنيا بالنبات على وصفه فى الاغترار به و المصير إلى الزوال، كالنبات الذى يصير إلى مثل ذلك. الثانى: أنه شبه الحياة الدنيا بالماء فيما يكون من المتاع ثم الانقطاع. الثالث: أنه شبه الحياة الدنيا بحياة مقدرة على هذه الأوصاف «۱». على أن الظاهر من الآية

التشبيه بالماء مختلطا بنبات الأرض، فى مجموعة الصور المنتزعة من جمل الآية الكريمة. و وجه تشبيه الدنيا بالماء أمران: أحدهما: أن الماء إذا أخذت منه فوق حاجتك تضررت، و إن أخذت قدر الحاجة انتفعت به، فكذلك الدنيا. الثانى: أن الماء إذا أطبقت عليه كفك لتحفظه لم يحصل فيه شيء، فكذلك الدنيا» «٢». و هناك وجه ثالث فى وجه التشبيه به: أن الماء إذا جرى فى المكان غادره إلى غيره، و انطلق منحدرا عنه، أما إذا بقى بمكانه فإنه يجف و يفنى، و كذلك الدنيا سارية عادية، فهذا لا يبقى و تلك لا تبقى، فاتحدا معا فى الفناء. و لعل ابن ناقيا البغدادى قد أشار من طرف خفى إلى هذا الغرض مضيفا إليه النبات بقوله: «و التشبيه فى الآية أحسن موقعا، أبلغ معنى من جميع ما وصف به حال الدنيا، و ميل النفوس إليها، مع قلة صحبتها، و الاستمتاع بلذاتها فكذلك حال النبات و الماء فى النضارة و الحسن ثم العود إلى الجفاف و اليبس» «٣».

---

(١) الطوسى، التبيان فى تفسير القرآن: ٥/ ٤١٧. (٢) السيوطى، معترك الأقران: ١/ ٢٧١. (٣) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ٩١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٩٤ و الحق أن نماذج التشبيه المركب فى القرآن قد استوعبت جملة كبيرة من آياته، و احتلت بقعة صالحة من تشبيهاته حتى أنه ليتعذر حصرها، و يشكل جمعها. خذ مثلا لذلك آية النور فى قوله تعالى: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِي‏ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ عَلِيمٌ (٣٥) «١». فالآية قد شبهت نور اللّه تعالى- و هو مفرد بعدة هيئات مركبة خلصت من خلالها إلى التشبيه المركب. قال الزركشى: «فإنه سبحانه أراد تشبيه نوره الذى يلقيه فى قلب المؤمن، ثم مثله بمصباح، ثم لم يقنع بكل مصباح، بل بمصباح اجتمعت فيه أسباب الإضاءة، بوضعه فى مشكاة، و هى الطاقة غير النافذة، و كونها لا تنفذ، لتكون أجمع للتبصر، و قد جعل فيها مصباح فى داخل زجاجة، فيه الكوكب الدرى فى صفائها، و دهن المصباح، من أصفى الأدهان و أقواها وقودا، لأنه من زيت شجر فى أوسط الزجاج، لا شرقية و لا غربية، فلا تصيبها الشمس فى أحد طرفى النهار، بل تصيبها أعدل إصابة» «٢».

٣- التشبيه باعتبار أداة التشبيه:

٣- التشبيه باعتبار أداة التشبيه: و قد قسم البلاغيون التشبيه باعتبار أداة التشبيه إلى قسمين رئيسيين و هما: المرسل و المؤكد: أ- التشبيه المرسل: و هو ذلك التشبيه الذى ذكرت فيه أداة التشبيه: كالكاف و كأن و مثل و ما شابهها من أدوات و ألفاظ، مثاله كل التشبيهات المتقدمة الذكر فى هذا المبحث، و منها قوله تعالى: وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ ... «٣».

---

(١) النور: ٣٥. (٢) الزركشى، البرهان: ٣/ ٤٢٣. (٣) الكهف: ٢٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٩٥ ب- التشبيه المؤكد: و هو ذلك التشبيه الذى حذفت منه أداة التشبيه، بدعوى أن المشبه عين المشبه به فلا كبير فائدة بذكر أداة التشبيه، و يعده البلاغيون أبلغ من التشبيه المرسل لجعلك فيه المشبه مشبها به من غير أداة فكأنه هو. و مثال ذلك ما جاء فى القرآن الكريم من بيان لصفة يوم القيامة و ما يشاهد من أحوالها و أهوالها بقوله تعالى: وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ ... (٨٨) «١» فإن أداة التشبيه محذوفة و التقدير فى غير القرآن تمر كمر السحاب، فحذف الأداة فعاد و المشبه كأنه عين المشبه به. و من خلال استقراء أقسام التشبيه و تطبيقاتها فى ضوء القرآن الكريم يمكننا القول أن تشبيهات القرآن من أرقى التشبيهات التى وصلت إلينا من البيان العربى دون أدنى شك، فإذا أضفنا إلى ذلك فيما بعد مبحث «تشبيهات القرآن» خرجنا بنتيجة لا تقبل النقاش، و هى استيعاب

التشبيه القرآنى لجميع صور البيان العربى التى يتوقعها البلاغى الأصيل، و الناقد اللامع، فى رسم الصورة الفنية لأروع نص أدبى.

وجوه التشبيه الفنى:

وجوه التشبيه الفنى: أبرز أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) أربعة وجوه للتشبيه الفنى يمكن عدها أصلا قويما و ركنا أساسيا فى استكناه التشبيه الفنى، و كان أبو هلال قد استخرج هذه الوجوه معتمدا على الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) و مواكبا له فيها و إن كان معاصرا له. قال العسكرى: «و أجود التشبيه و أبلغه ما يقع على أربعة أوجه: أحدها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة. و الوجه الآخر: ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة. و الوجه الثالث: إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها.

---
(۱) النمل: ۸۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۶ الوجه الرابع: إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها» «۱». و الحق أن العسكرى بهذا التقسيم عيال على الرمانى كما أسلفنا، إذ نقل قوله حرفيا فى الموضوع «۲». و تابعه على هذا بدر الدين الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) «۳» و أورد النص ذاته جلال الدين السيوطى (ت: ۹۱۱ ه) «۴» نعم أضاف كل من الزركشى و السيوطى نوعا خامسا إليها و هو: تشبيه ما تقع عليه الحاسة بما لا تقع، و هو عكس الوجه الأول الذى ذكره الرمانى و استعاره منه العسكرى «۵». و لما كان الرمانى فيها يبدو مؤسسا لاستخراج هذه المظاهر و الوجوه، فقد وجدناه يضرب لها أمثلة حية من التشبيهات القرآنية، و يخصصها بأمثال القرآن الكريم مما يكشف لنا أن تشبيه المثل القرآنى هو النموذج الأرقى لأنواع التشبيه. فالنوع الأول: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة و ذلك كقوله تعالى: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً «۶». قال الرمانى: «و قد اجتمعنا فى بطلان المتوهم من شدة الحاجة و عظم الفاقة، و لو قيل يحسبه الرائى ماء ثم يظهر على خلاف ما قدر لكان بليغا، و أبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصا عليه، و تعلق قلبه به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذى يصيره إلى عذاب الأبد فى النار ... و تشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، و عذوبة اللفظ، و كثرة الفائدة، و صحة الدلالة ...» «۷».

---
(۱) العسكرى، الصناعتين: ۲۴۶- ۲۴۸. (۲) ظ: الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۸۵. (۳) ظ: الزركشى، البرهان: فى علوم القرآن: ۳/ ۴۲۱. (۴) ظ: السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن: ۳/ ۱۳۱. (۵) ظ: الزركشى، البرهان: ۳/ ۴۲۰، السيوطى، الاتقان: ۳/ ۱۳۱. (۶) النور: ۳۹. (۷) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۵- ۷۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۷ و من ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلى شَيْ‏ءٍ ... (۱۸) «۱». قال الرمانى: «فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه، و قد اجتمع المشبه و المشبه به فى الهلاك و عدم الانتفاع و العجز عن الاستدراك لما فات، و فى ذلك الحسرة العظيمة و الموعظة البليغة» «۲». و من ذلك قوله تعالى: وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها ثم قال: فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ «۳» و قد عقب الرمانى على المشبه و المشبه به فى اجتماعهما بقوله: «و قد اجتمعا فى ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، و فى التخسيس، فالكلب لا يطيعك فى ترك اللهث حملت عليه أو تركته، و كذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق و لا على عنف» «۴». النوع الثانى: إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، و ينظر له بقوله تعالى: إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ ... (۲۴) «۵». و يعقب الرمانى على التنظير بقوله: «و قد اجتمع المشبه و المشبه به فى الزينة و البهجة ثم الهلاك بعده، و فى ذلك العبرة لمن اعتبر، و الموعظة لمن تفكر فى أن كل فان حقير و إن طالت مدته، و صغير و إن كبر قدره» «۶». و قال عزّ و جلّ: اعْلَمُوا

أَنَّمَا الْحَياةُ الـدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ «٧» «فهذا التشبيه قـد أخرج مـا لـم تجر بـه عـادة إلى مـا قـد جرت بـه، و قـد اجتمعـا فى شـبه

(١) إبراهيـم: ١٨. (٢) الرمانى، النكـت فى إعجـاز القرآن: ٧۶. (٣) الأعراف: ١٧٥ - ١٧۶. (۴) الرمـانى، النكـت فى إعجـاز القرآن: ٧۶. (۵) يـونس: ٢۴. (۶) الرمـانى، النكت فى إعجاز القرآن: ٧٧. (٧) الحديد: ٢٠. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٩٨ الإعجاب ثم فى التغيير بالانقلاب، و فى ذلك الاحتقار للـدنيا، و التحـذير من الاغترار بها و السـكون إليها» «١». النوع الثالث: إخراج ما لا يعلم بالبـديهة إلى ما يعلم بها، و قـد مثل له بقوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ ... (۵) «٢». «و قد اجتمعا فى الجهل بما حملا، و فى ذلك العيب لطريقـة من ضـيق العلم بالاتكال على حفظ الروايـة من غير دراية» «٣». و قال عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ ... (۴١) «۴». «و قـد اجتمعا فى ضـعف المعتمد و و هاء المسـتند، و فى ذلك التحـذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع الشـعور بما فيه من التوهين» «۵». النوع الرابع: إخراج ما لا قوة له فى الصـفة إلى مـا له قوة فيهـا، و لم يمثل له الرمانى بآيـة من أمثال القرآن، و يمكن أن ينظر له بقوله تعالى: كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوى عَلى سُوقِهِ ... «۶» و قد اجتمعا- أعنى المشـبه و المشبه به- فى الالتفاف و التكاثر و التكاتف، و فى ذلـك دعوة إلى التـآزر و الجماعـة و الاسـتعانة. و الحق أن مـا أورده الرمـانى من الأمثلـة و النظـائر كـاف لاستيعاب الموضوع و الدلالـة على أصالته، و فيه غناء كبير عن الإضافـة إليه، بيـد أن المرحوم الأسـتاذ (محمد أبو زهرة) قد تعقبه بالإضافة إلى الأقسام الـتى أوردهـا فيمـا تخيلـه إضافـة، و ذلـك بقـوله:

(١) الرمـانى، النكت فى إعجـاز القرآن: ٧۶. (٢) الجمعـة: ۵. (٣) الرمـانى، النكـت فى إعجـاز القرآن: ٧٨. (۴) العنكبـوت: ۴١. (۵) الرمـانى، النكت فى إعجاز القرآن: ٧٨. (۶) الفتـح: ٢٩. أصـول البيــان العربى فى ضـوء القرآن، ص: ٩٩ «و لاـ شـك أن هـذه الوجوه لاـ تشـمل كل أقسام المقسم، فمن التشبيهات ما ليس بوجه من هذه الوجوه كتشبيه غير الواضح بالواضح كما ترى ذلك فى كثير من الآيات القرآنية، و كـالتشبيه الـذى يقصـد به مـا أكنه سبحانه، و ما خلق، و ما دبر، فهو تقريب بالمغيب عنا إلى المعلوم لنا، و ما عنـد اللّه أعظم و أكبر، و قد يكون التشبيه لتقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى أو لتصوير المعنى الكلى فى بعض جزئياته» «١». و الواقع- فيما يخيل إلىّ- أن ما أبانه أبو زهرة قـد اشـتمل عليه تقسيم الرمانى دلالـة و إشارة، إذ الأقسام الأربعة التى أوردها الرمانى تسـتوعب هـذه الجزئيـات التى اسـتنبطها أبو زهرة: من تشبيه غير الواضـح بالواضـح، و المغيب بالمعلوم، و تقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى، أو تصويره فى بعض الجزئيات، فتشبيه ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة يسـتوعب تشبيه غير الواضـح بالواضـح، لأن ما لم تجر به العادة أمر غير متضـح للـذهن فشـبه بالواضـح فزال الغموض، و الواضح هو ما جرت به العادة، و تشبيه ما لم تقع عليه الحاسـة إلى مـا تقع عليه يشـمل تشبيه المغيب ذهنيـا بـالمعلوم حسيا. و تشبيه مـا لاـ قوة له فى الصـفة إلى مـا له قوة فيها هو بالـذات تشبيه لتقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى، و به يصور المعنى الكلى فى بعض جزئيـاته إلى حد مـا، و بهـذا ينـدفع إشـكال الأسـتاذ أبى زهرة. و يرى الـدكتور بـدوى طبانـة أن التشـبيه فى جريـانه على أصـله «هو مـا يلحق فيه الأـدنى بالأـعلى، و المجهول بـالمعلوم، و الخفى بالجلى، و الناقص بالكامل، و أن الأصل فى ذلك اعتبار وجه الشـبه الـذى يكون أوضـح و أتم فى المشـبه به منه بالمشـبه ... و أن التشبيه المقلوب هو مـا عكست فيه هـذه الأـمور فيـدعى أن العلم و الجلاـء و الكمـال متوافرة فى المشـبه على درجـة أتم من توافرها فى المشـبه به» «٢». و هـذا الرأى دقيق للغايـة، و تـدعمه الأدلـة فى سريان حكم التشبيه على

(١) محمـد أبـو زهرة، المعجزة

الكبرى، القرآن: ٢٢٠- ٢٢١. (٢) بدوى طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية فى أصول البلاغة: العربية: ١٠٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٠ هذه المظاهر التى ذكرها؛ و عليه فباستطاعتنا أن نعد ما فى آية النور فى قوله تعالى: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ «١» من التشبيه المقلوب، أو التشبيه العكسى فيما يسمونه، لأن جلاء نوره إنما هو فى حقيقته- سواء أ كان المقصود نور اللّه، أم نور النبوة، أم نور الإيمان و الهداية على اختلاف الأقوال- لا فى المشبه به، و هو المشكاة بأوصافها التابعة لها، إذ تجد فى ذلك- بدون أدنى شك- تشبيها للأعلى بالأدنى، و للمتكامل بالناقص، و للثابت بالمتلاشى، و لكنه فى الواقع تقريب لأذهان المخاطبين، و تصوير لأمثلة نوره التى لا يدانيها شىء بما تدركه الحواس، إلا أن هذه الصورة إنما هى الأوضح فى ذهن العرب، لأن التشبيه فيها يقوم على تشبيه الصورة المجهولة التى لا تدانى بالصورة المعروفة لدى الناس. لهذا يرى ابن سنان الخفاجى (ت: ٤٦٦ ه) أن الأصل فى: «حسن التشبيه: أن يمثل لأجل إيضاح المعنى و بيان المراد، أو يمثل الشىء بما هو أعظم و أحسن و أبلغ منه فيكون حسن ذلك لأجل الغلو و المبالغة» «٢». و الطريف فى الأمر أن يورد الخفاجى أدلته فى تحقيق دعواه، بأمثلة من القرآن الكريم فحسب، و لا يكتفى فى ذلك حتى تكون هذه الأمثلة جميعا من آيات الأمثال القرآنية- وحدها- ناظرا فيها إلى التشبيه باعتبار طرفيه تارة، و باعتبار أصالتها الفنية تارة أخرى، ثم يعقب على مجموعة التشبيهات الواردة بآيات الأمثال بقوله: «و هذه التشبيهات كلها ما بيناه من تشبيه الخفى بالظاهر المحسوس، و الذى لا يعتاد بالمعتاد، لما فى ذلك من البيان» «٣». حقا إن التشبيه القرآنى هو خير وسيلة لتأكيد آراء النقاد و البلاغيين

---

(١) النور: ٣٥. (٢) ابن سنان الخفاجى، سر الفصاحة: ٢٣٧- ٢٣٨. (٣) حققه الاستاذان: د. أحمد مطلوب و د. خديجة الحديثى، دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٨.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠١ العرب بوصفه أبلغ أنواع التشبيه، و لأنه يشكل المظاهر الفنية لوجوه التشبيه، و سيتجلى ذلك واضحا من خلال مدارسة المبحث الآتى بإذن اللّه.

تشبيهات القرآن:

تشبيهات القرآن: مما تقدم يبدو لنا أن أرقى التشبيهات فى البيان العربى هى تلك التشبيهات التى وردت فى القرآن الكريم، و كان هذا الموضوع قد بحث قديما و حديثا فى أشتات متناثرة من مختلف الدراسات القرآنية حتى إنك لا تجد كتابا بلاغيا و لا مبحثا قرآنيا و لا مصنفا فى مجازات القرآن يخلو من الإشارة إليه، و قد أفرده بالتصنيف الجيد الممتاز ابن ناقيا البغدادى (ت: ٤٨٥ ه) فى كتابه القيم (الجمان فى تشبيهات القرآن) «١». و لعله أول من خصص كتابا لتشبيهات القرآن بهذا المستوى من الضبط و السعة، إذ تتبع فيه ظاهرة التشبيه القرآنى فى ست و ثلاثين سورة من القرآن، و استخرج من كل سورة آيات التشبيه و أشار إليه، و حقق فى معنى الآية، و علاقة التشبيه و وجوهه بما يعد بحق نموذجا راقيا بالنسبة لعصره فى استيعاب مظاهر التشبيه القرآنى. و لا بد لنا من رصد هذه الظاهرة القرآنية لموقعها المتميز، من غير استقصاء لأبعادها، فهذا متعذر مع هذا البحث المختصر، و إنما من بعدها النفسى و مسايرتها للكون و مظاهره فحسب، إذ سبق لنا أن سلطنا الضوء على هذا الملحظ فى عمل أكاديمى مستقل و الذى يستوقفنا فيهدينا من تشبيهات القرآن الكريم، غورها فى أعماق النفس الإنسانية، و سبرها لمظاهر الكون و الطبيعة، و استقطابها لملامح الحس و الإدراك البصرى و السمعى، و سبك ذلك كله فى صياغة موحدة تنظر إلى هداية الإنسان، و تهيئة ذهنه، بما يحس أمامه و بين يديه، و ما يدركه واعيا فى حياته العامة، و بهذا نرى التشبيهات القرآنية ذات قدرة فائقة، و لمحات جديدة؛ تلك القدرة و هذه اللمحات قد استوعبا فى نماذج كثيرة، مظاهر الكون و الحياة، و عوالم الطبيعة، و

هبـــــــــــات المنـــــــــــــاخ فى خضـــــــــــــم مشاهـــــــــــــد الـــــــــــــدنيا.

(١) ظ: رسالتنـــا للـــدكتوراه، ____

الصورة الفنيـة فى المثـل القرآنى: ١٦٦- ١٩٧. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٢ و فى هـذا الضوء نلمس التشـبيه القرآنى ذا صورة دائبة بالحركة و الاسـتثارة و التلوين، هذه الصور قد هدفت- بضم بعضـها إلى البعض الآخر- تقريب الأشياء، و إبراز الحقـائق، و اسـتخلاص العظـات و البينات فيما تنبته الأرض، و ما يهبط عليها من السـماء، و فيما تتقاذفه الرياح، و فيما يطرأ عليهـا من تقلبات المناخ و تصـريف الأجواء، و ما يصاحب ذلک من نور و ظلام، و رعـد و برق، و ليل و نهار، و موج و لجـج و سحاب و ضـباب، و أصـداء و أصوات، و ما تثير هـذه العوالم مجتمعة أو متفرقة من رعب أو أمن و اسـتقرار «١». ١- هذا المظهر الطبيعى يرصـفه القرآن الكريم فى تشبيه حالـة المنـافقين تارة، و حالـة الكافرين و أعمالهم تارة أخرى، فالأول قوله تعالى: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ (١٧) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ (١٨) أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ (١٩) يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠) «٢». و الثـانى يصوره قوله تعالى: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسابِ (٣٩) أَوْ كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ (٤٠) «٣». ____ (١) ظ: المؤلف،

الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ١٨٧. (٢) البقرة: ١٧- ٢٠. (٣) النور: ٣٩- ٤٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٣ أ رأيت كيف استوضـحت حالـة المنافق فى هذه التشبيهات المركبة، مصورا أزمته النفسية فى الاضطراب و معاودة الخوف من هذه الظواهر التى يتوقع فيها هلاكه، و معبرا عن أمر الحيرة المقلقـة له بخطف البرق للأبصار، و تردده بين الأحجام و الأقدام، وقوفه القاتـل أو السـير بلا هـدى فهو بين مصير مجهول و تذبـذب معلوم. هـذا فى النموذج الأول، أما فى النموذج الثانى، فنرى التشبيه المركب مادة فنية خصـبة تسـيغها أفهام القوم، فالبدوى الذى يتطلب الماء، فإن أخفق فى تحصـيله أخفق فى حياته و عاد يائسا، و هو فى قيض لا يرحم، و ظمأ لا يهدأ، فسكرات الموت حينئذ أقرب إليه من حبل الوريد، و أعمال الكافرين صورة لمتطلب الماء ثم لا يجـده، و مثال للسراب الذى يشـتد نحوه الظمآن فيفاجأ به و هو يظنه ماء يروى غلته، و إذا به يذهل لفقدان الماء و وجدان اللّه بالمرصـاد، و هى مفاجـأة أخرى ليست فى الحسـبان، و حينمـا يخفق من هـذا الالتمـاع الخلب فى السـراب الـذى حسبه مـاء تصدمه الظلمات المتراكبة فى بحر شديد الأمواج متراكمها، يعلوه سـحاب، فتتكون بذلک طبقات من هذه الفوقيات: الموج فوقه موج من فوقه سـحاب، فهو فى ظلمات يفقد معها حاستى السمع و البصر، كما فقد حاسة البصيرة من ذى قبل. ٢- و بالإضافة إلى التشبيه بالظواهر الطبيعيـة، و السـنن الكونيـة، عمـد القرآن إلى الكائنات الحيـة من الحيوانات فوجد فيها ملاءمة لضـرب الأمثال و تصوير الأحداث، و صدق التشبيه، و مسايرة الواقع المعاصـر فى الحال و الاسـتقبال، فاختار أوهنها: لتشبيه ضعف العبادة و وهنها، و هو العنكبوت، و أغباها: لمن يحمل العلم و لا ينتفع به، و هو الحمار، و أضـعفها: لمن حالفه العجز و الاستحالة و هو الذباب. و أتعبها: لمن يشـتد لهاثه لا إلى غاية مجدية معينة، و هو الكلب. و أصـغرها لمن يستنكر ضرب الأمثال بالمخلوقات الضعيفة، و هو البعوض. و هكذا: و تأتى هذه الكائنات فى الاسـتعمال التشبيهى متقاطرة، و يبرز عملها متناسقا مع التصوير الفنى لحقائق الأشياء، و طبيعـة الموصوفات، و أوجه الشـبه المناسـبة، بما يحقق الجانب البلاغى فى مطابقة الكلام لمقتضـى الحال، و هى على الشـكل الآتى: أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٤ أ- فهؤلاء العاكفون على أصـنامهم، و السادرون بأهوائهم، يسيئون صنعا و

يحسبون أنهم محسنون، يبذرون جهودهم فى بناء الأوهام، و اتخاذ الأنداد للّه تعالى، فهم فى عمل لا جدوى معه، و جهد لا تعويض عنه، فيبرز تشبيههم بالعنكبوت التى تجهد نفسها، و تشغل بيتها، باتخاذ بيت ليست له مقومات البيوت و لا إحكام البناء، فهو نتاج واهن ضعيف، و كذلك عبادتهم فى الضعة و الضعف، قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ «١». ب- و حينما يجد القرآن اليهود، و قد كلفوا ثقل الأمانة و أدركوا سر العقيدة، و تحملوا عبء التوراة، ثم نكصوا على أعقابهم، و تخلوا عن كل ذلك، فهم لا يعملون بمضمونها و لا يصيخون سمعا لندائها، تاركين وراءهم الحق المبين، و الصراط المستقيم، فهم و الحالة هذه على درجة قصوى من الغباء و الضياع؛ حينما يلاحظهم هكذا و على هذا المستوى فتشبيههم بالحمار و هو يحمل كتبا نفيسة جاء مطابقا لمقتضى ظروفهم الفعلية التى يحيونها، إذ ليس من شأن الحمار أن يستفيد بمضامين الكتب، و ليس له منها إلا الثقل فى الحمل، و كذلك شأنهم حينما تبينوا صدق الرسالة المحمدية بأنباء التوراة عنها ثم خلفوها وراء ظهورهم، و لم يعملوا بما علموا، فالحمار إذن أبلغ تشخيص لهم يمثلون بمجموعة أوضاعه فى حالة حمله الأسفار، و فيه إشعار بالمهانة، و تصريح بالتحقير فى صورة بائسة مزرية، و كيفية تجلب السخرية و الاستهزاء؛ قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥) «٢». ج- و هذا الذى انسلخ من آيات اللّه بعد عرفانه بموضعها، و إدراكه لسرها، قد أخلد إلى الأرض، و اتبع هواه و ضل فى غوايته ناصبا لاغبا،

(١) العنكبوت: ٤١. (٢) الجمعة: ٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٥

وجد له التشبيه أصدق صورة فى الكلب اللاهث، يدلع لسانه، و يسيل لعابه، و تخفق جانباه، فى حالتى راحته و تعبه، و صورتى إيوائه و إبعاده، فالكلب هنا: أنسب كائن يراعى مقتضى الحال، فالذى انسلخ يكد و يكدح فى تحريف كلمات اللّه، فهو جاحد لها، أو رافض لمضمونها، فالحالة هذه تمثله و هو ينوء بعبء لم يستفد منه، و يعانى ثقلا لم ينهض به، و هكذا الكلب فى نصبه الكادح بداع و بغير داع، قال تعالى: وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ (١٧٥) وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ... «١». و هكذا نجد الكائنات- و فيما ضربناه من أمثلة الكفاية- عنصرا من عناصر التشبيه اقتضته ضرورة الصورة لتحقيق الغرض الفنى، فهو لم يرد مستعملا بوصفه تشبيها فحسب، بل بوصفه أسلوبا من أساليب البيان يعتمد عليه النص الأدبى الرفيع فى القرآن الكريم لتشخيص الحقيقة من الغموض و الإبهام. ٣- و هبات الطبيعة فى المناخ و المياه و التربة و الأنبات لمسات تشخيصية للتشبيه القرآنى، متجانسة كل التجانس بما يحقق العمق الفنى بأرقى مدركات التشبيه الحسية لتقريب المعنى العقلى البعيد فتجعله فى متناول الفهم و التخييل عند الإنسان. أ- فالقرآن الكريم حينما يشبه أمرا معنويا طيبا، و عملا إنسانيا صالحا، و كلمة نزيهة صادقة، يجد فى معطيات الطبيعة، و منح الكون، تشخيصا لهذا المدرك العقلى فهو يعده مباركا ثابتا متطاولا، و الشجرة الطيبة فى نموها و ظلالها و رسوخها خير مثال له فى التشبيه المنتزع من أمور متعددة، و العكس بالعكس فى الأمر المعنوى الخبيث فى ملاءمته للشجرة الخبيثة فى بقعتها و ثمرتها و زعزعتها عن الأرض، و هو بهذا يضفى الظل المحسوس المعاصر للإنسان على ذلك الظل الخفى المعقول الذى لا يدرك

(١) الأعراف: ١٧٥- ١٧٦. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٦

إلا بتصويره و تخيله شاخصا، و ذلك قوله تعالى: أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ (٢٦) «١». ب- و هو حينما يريد تشبيه

الصدقات التى لا تجلب نفعا، و لا تدفع ضـرا، و لا تستنزل رحمة، لأنها امتزجت بما يفسدها من الرياء بين الناس تارة، و اختلطت بمـا يعكرهـا من المن و الأـذى تارة أخرى، يجـد فى «الصـفوان» الـذى يغطيه غشاء شـفاف من التراب فيصـيبه المطر فيتصـلب و يتجمـد عليه، فيعود متحجرا صـلدا، صورة شاخصـة لبلوغ التشبيه ذروته فى التجسـيد، و ذلـك بتخيـل هـذا الحجر ناتئا بارزا و قد غطى بغلاـف خارجى من التراب المبتل بوابل المطر، تعبيرا عن القلب يعود فى غشاوة مما داخله من الرياء، أو بما نفث من المن و الأذى، فبـدلا من أن يساعـد المطر المنصب عليه فى إزالـة التراب و القذى المتراكم، و إذا به يزيد الحجر قساوة، و يتصـلب به هيكلاـ متحجرا لاـ ينقـد، أنظر ذلك فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَـ دَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى كَالَّذِى يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَـ فْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَـ لْداً لا يَقْدِرُونَ عَلى شَـ يْءٍ مِمَّا كَسَـ بُوا وَ اللَّهُ لاـ يَهْـ دِى الْقَوْمَ الْكافِرِينَ (۲۶۴) «۲». بينمـا تطالعنا الصورة الأخرى لهـذا العمل- و الحـديث ينصب حول الصـدقات- مقترنة بطلب مرضـاة اللّه، و تثبيت النفوس، و إذا بهـا حقيقـة أخرى تمثـل مغـاداة الرحمـة و معـاودة البركـة، و الموضوع نفسه، و لكن الموضـــــــــع قـــــــــد تغير فعــــــــــاد الفرق متميزا، و ذلـــــــــك قـــــــــوله تعـــــــــالى:

(۱) إبراهيم: ۲۴- ۲۶. (۲) البقرة:

۲۶۴. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۷ وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِـ هِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۶۵) «۱». فالقلب هنا منجذب بعامل روحى، فانفتـح لتلقى التوبات و بـذلها على فطرتها، و سبيلها المطلوب، كما تتفتـح الأرض فى المكان الرحب الفسـيح، و الذروة المرتفعـة العاليـة، تباركهـا النسـمات، و تباكرهـا المزن، فيتضـاعف عطاؤهـا، و يزكو ثمرهـا. فالصورة التشبيهيـة مستلة من طبيعة الأرض فى قسوتها و بركتها فى كلا الموضعين، و ممتزجة بعوامل المناخ فى تقلباته و هباته، و لكنها تترصد أيضا مناخ المرء فى سلوكه، و تتلبث طبيعة الإنفاق فى أسلوبه، فما كان جافا غليظا منهما شـبه بمثله و هو الحجر الصلد، و ما جاء متفتحا متبرعما شبه بمثله، و هو البقعـة الطيبـة فى نشـز من الأرض، تغاديها السـحب، و يراوحها الغيث و الندى «۲». ج- و يحـاول التشبيه القرآنى أن يقرب صورة تكـالب النـاس فى الحياة الـدنيا، و تفاخرهم بما لا يبقى، و تكاثرهم بما يفنى فتتمثل أمامه هيئـة الغيث المنقطع عن الزرع بعـد إنعـاشه له لحظـات و لمحـات، و إذا به يجـف دون إنـذار، فيصـفر الزرع و يتفتت نتيجـة لعـدم الموازنـة فى السـقى و الإـرواء، ليصـبح حطامـا تـذروه الريـاح، و هشـيما تتنـاقله الأـجواء، فبينـا هو نبـات يعجب الزارعين، و إذا به هباء يتطاير من هنا و هنـاك، و التشـبيه يضـع هـذه الصـورة فى ملابساتهـا المتناقضـة، و مضاعفاتهـا غير المترقبـة تجـاه أمر الـدنيا، و حيـال المعجـبين بزخارفها، و المكاثرين بأوضارها لتكون مثلا لقوله تعالى: كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهِيـجُ فَتَراهُ مُصْـ فَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً ... «۳». مـــــن خلاـــــــل مـــــا تقـــــــدم قـــــــد أدركنـــــــا بعمـــــــق ظـــــــاهر التشـــــــبيه الفنى فى القرآن

(۱) البقرة: ۲۶۵. (۲) ظ:

المؤلف، الصورة الفنيـة فى المثـل القرآنى: ۱۹۰ و ما بعـدها. (۳) الحديد: ۲۰. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۸ الكريم مقترنـة فى أبعاد متعـددة بالظواهر الكونيـة، و الكائنات الحيـة، كما لمسـنا فيها بالذات انتزاع وجه الشـبه من أمور متعددة قائمة على مجموعة الصور المستنبطة من اللوحة التصويرية التى يرسمها المشهد التشبيهى، حتى عاد التشبيه التمثيلى المركـب سمة بارزة لهذه المظاهر الحية فى صوره و ألواحه عند التشخيص. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۹

الفصل الرابع التصوير الاستعارى

الفصل الرابع التصوير الاسـتعارى ۱- تحديد الاسـتعارة ۲- قيمة التصوير الاسـتعارى ۳- أصول الشـبه الاستعارى ۴- خفاء الشبه

الاستعارى ۵- أقسام الاستعارة و أنواعها أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۱

تحديد الاستعارة

تحديد الاستعارة للبلاغيين عدة تعريفات متناثرة لتحديد مصطلح الاستعارة، قد تختلف فى اللفظ و التعبير، و لكنها قد تتحد فى المعنى و المدلول، بيد أن بعضها قد خلط الأصل اللغوى بالمعنى الاصطلاحى، و البعض الآخر قد فصل بينهما، و تحدث عنهما، و هناك من عنى بالصيغة الاصطلاحية فحسب. و فيما يأتى نقدم عرضا ملخصا لتعريفات القوم و نظرياتهم: ۱- قال الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) إن «الاستعارة تسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه» «۱». و واضح من تعريفه عنايته بالجانب اللغوى، و إن انطبق على جزء من المعنى الاصطلاحى كما سيأتى. ۲- ذهب ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) إلى أن: «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا» «۲». و تعريفه أكثر انطباقا على الاصطلاح من تعريف سابقه الجاحظ، و إن شمل المجاز فى وجوهه و علاقاته.

(۱) الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۱۵۳. (۲) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۱۰۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۲ ۳- يرى ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) فى استعمال الاستعارة: أن يستعار للشىء اسم غيره أو معنى سواه «۱». و هو تعريف موجز جمع إلى جانب الأصل اللغوى شيئا من المعنى الاصطلاحى. ۴- و يذهب ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) إلى أن: «استعارة الكلمة لشىء لم يعرف بها من شىء قد عرف» «۲». و هذا معنى عام قد يشمل صنوف البيان كافة، و أنواع المجاز اللغوى. ۵- و قد عرفها القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) بقوله: «الاستعارة ما أكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، و نقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها. و ملاكها تقريب الشبه و مناسبة المستعار له للمستعار منه، و امتزاج اللفظ؛ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، و لا يتبين فى أحدهما إعراض عن الآخر» «۳». و هذا التعريف أكثر تحديدا من سابقيه، و أدق شمولا لخصائص الاستعارة الفنية، و ملامحها البيانية، و هو أول بادرة متناسبة مع المعنى الاصطلاحى للاستعارة. ۶- و يقول الرمانى (ت: ۳۸۶ ه): «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة» «۴». و قد نقل تعريفه حرفيا ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) «۵». ورد عليه العلوى يحيى بن حمزة (ت: ۷۴۹ ه) من عدة وجوه «۶».

(۱) ثعلب، قواعد الشعر: ۴۶. (۲) ابن المعتز، البديع: ۲. (۳) القاضى الجرجانى، الوساطة بين المتنبى و خصومه: ۴۱. (۴) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ۷۹. (۵) ظ: الخفاجى، سر الفصاحة: ۱۳۴. (۶) ظ: العلوى، الطراز: ۱/ ۱۹۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۳ و مع ذلك فإن تعريف الرمانى للاستعارة يقارب المعنى الاصطلاحى فى عدة اعتبارات بيانية كما سيظهر. ۷- و يوضح الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) تعريفها بقوله: «حقيقة الاستعارة أنها نقل كلمة من شىء قد جعلت له إلى شىء لم تجعل له» «۱». و هو ينظر فى ذلك إلى النقل الاستعارى فى الاستعمال المجازى. ۸- و كان أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) قد تعامل مع هذا المصطلح معاملة جديدة فى حدود كبيرة فقال إنها: «نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة إلى غيره لغرض، و ذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى و فضل الإبانة عنه، أو تأكيده و المبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذى يبرز فيه. و هذه الأوصاف موجودة فى الاستعارة المصيبة، و لو لا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا» «۲». ۹- و التعريفات السابقة و إن تشابهت فى إيضاح المصطلح حينا، و بجانبه اللغوى حينا آخر، إلا أننا نميل إلى الكشف العلمى فيما أبانه أبو هلال العسكرى، و إن كان قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) قد علل من ذى قبل ظاهرة الاستعارة عند العرب بزيادة الألفاظ على المعانى عندهم، فعبروا عن

المعنى الواحد بعبارات كثيرة، و ربما كانت مشتركة بينه و بين غيره «٣». و هذا و إن انطبق على الاستعارة فإنه ينطبق على جميع ما توسع فيه العرب من البيان، إلا أن ما أبانه أبو هلال كما أسلفنا بالنسبة للاستعارة ملخصا فى النقل للمعنى من لفظ إلى لفظ، و استحداث معنى جديد فى اللفظ، و جعل الكلمة ذات دلالة لم تجعل لها فى أصل اللغة، و زيادة

(١) الحاتمى، الرسالة الموضحة: ٢٩. (٢) العسكرى، كتاب الصناعتين: ٢٧٤. (٣) ظ: قدامة بن جعفر، نقد النثر: ٥٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١١٤

الفائدة فى الاستعمال الاستعارى بدلا عن الاستعمال الحقيقى، سيبقى ما حققه كشفا جديدا يتناسب مع ما أكده فيما ضرب من نموذج قرآنى رفيع شاهدا على ذلك بقوله: «و الشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة، أن قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ «١» أبلغ و أحسن و أدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، و إن كان المعنيان واحدا، أ لا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد فى أمره: شمر عن ساقك فيه، و اشدد حيازيمك له، فيكون هذا القول أوكد فى نفسه من قولك: جد فى أمرك» «٢». و ما ذهب إليه أبو هلال متساوق لما وجدنا عليه أرسطو من ذى قبل حينما عد الاستعارة من أعظم الأساليب الفنية، و أنها آية الموهبة التى لا يمكن تعلمها من الآخرين «٣». ١٠- و يرى عبد القاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) فى الاستعارة: «أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، و لكنه يعرفه من معنى اللفظ» «٤». و قد جاء هذا التعقيب له بعد تعريفها من قبله بقوله: «الاستعارة أن تريد تشبيه الشىء بالشىء و تظهره و تجىء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه و تجريه عليه» «٥». و يتضح من تعريف عبد القاهر و تعقيبه، أن هناك لفظا و معنى، و هناك معنى اللفظ، و الاستعارة تختص بالألفاظ، و لكنه قد أشرك المضمون بالإضافة إلى الشكل فى جلاء الصورة الاستعارية، أو المعنى فى إدراك

(١) القلم: ٤٢. (٢) أبو هلال العسكرى، الصناعتين: ٢٧٤. (٣) ظ: شكرى عياد، أرسطوطاليس، فن الشعر: ١٧٦. (٤) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ٣١. (٥) المصدر نفسه: ٥٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١١٥

مؤدى اللفظ بقوله: (معنى اللفظ)، و هذه هى العلاقة التى كشفها عبد القاهر بين اللفظ و المعنى فى نظرية النظم، و أكدها فى مجالات شتى من معالجاته البلاغية. ١١- و قد تعقب عبد القاهر كل من فخر الدين الرازى (ت: ٦٠٦ ه) فنقل تعريفه لها حرفيا «١». و السكاكى حينما قال: «هى أن تذكر أحد طرفى التشبيه و تريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به» «٢». و جاء ابن الأثير (ت: ٦٣٧ ه) مقتفيا خطوات الجرجانى و ما استفاده منه الرازى و السكاكى فقال: «حد الاستعارة: نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طى ذكر المنقول إليه، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة و كان حدا لها دون التشبيه» «٣». و تتبع هذه المعانى و الألفاظ و الإشارات نفسها فيما بعد كل من ابن أبى الأصبع «٤». و بدر الدين بن مالك «٥» و الخطيب القزوينى «٦». و أعطوا الدلالات ذاتها. و قد اتضح مما تقدم أن أبا هلال العسكرى كان له فضل السبق فى دقة التعريف و التمثيل له، و أن عبد القاهر قد أعطاه الصيغة العلمية و الصفة الاصطلاحية، و تابعه عليه كل من الرازى و السكاكى و ابن أبى الأصبع و ابن مالك و القزوينى.

(١) ظ: الرازى، نهاية الإعجاز: ٨٢. (٢) السكاكى، مفتاح العلوم: ١٧٤. (٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٦٥. (٤) ظ: ابن أبى الاصبع المصرى، بديع القرآن: ١٩. (٥) ظ: ابن مالك، المصباح: ٦١. (٦) ظ: الخطيب القزوينى، الإيضاح: ٢٧٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١١٦

و تأسيسا على ما سبق يعد أبو هلال العسكرى و عبد القاهر الجرجانى من أوائل من أرسوا دعائم هذا المصطلح فنيا.

قيمـة التصوير الاسـتعاری الاسـتعارة فن قولی، قـد يجمع بين المتخالفين، و يوفق بين الأضـداد، و يكشف عن إيحائية جديدة فی التعبير، لاـ يحس بها السامع فی الاسـتعمال الحقيقی، و هی من أبرز صور البيان العربی، و أروع مشاهـد التصوير الفنی، جلی فيها القرآن بكثير من مواطنه، و تناولها الحـديث فی جملـة من شـذراته، و تـداولها الشـعر العربی فی أوابده و شوارده، و ما عسـی أن يعرض الباحث لقيمة التصوير بالاسـتعارة، و خصائص اسـتعمالاتها البلاغية، بعد أن و شجها عبد القاهر الجرجانی بحلة وصف لا تبلی، و قلـدها بوسام شـرف لا يفنی، و توجها بمزايا بيان لا تنبو، و وهجها بلآلئ كمال لا تخبو، فقال: «و هی أمدّ ميدانا، و أشـد افتنانا، و أكثر جريانا، و أعجب حسنا و إحسانا، و أوسع سعة و أبعد غورا، و أذهب نجدا فی الصناعة و غورا، من أن تجمع شعبها و شـعوبها، و تحصـر فنونها و ضروبها، نعم و أسحر سحرا، و أملأ بكل ما يملأ صدرا، و يمتع عقلا، و يؤنس نفسا، و يوفر أنسا، و أهـدی إلی أن تهـدی إليك أبـدا عذاری، قد تخير لها الجمال، و عنی بها الكمال، و أن تخرج لك من بحرها جواهر، ان باهتها الجواهر مدت فی الشـرف و الفضيلة باعا لا يقصر، و أبدت من الأوصاف الجليلة محاسن لا تنكر، وردت تلك بصفرة الخجل، و وكلتهـا إلی نسبتها إلی الحجر، و أن تـثير مـن معـدنها تـبرا لـم تر مثله، ثم تصـوغ فيهـا صـياغات تعطـل الحلی، و تريـك الحلی الحقيقی، و أن تأتيـك علی الجملـة بعقائل يأنس إليها الـدين و الـدنيا، و فضائل لها من الشـرف الرتبـة العليا، و هی أجل من أن تأتی الصـفة علی حقيقـة حالها، و تسـتوفی جملة جمالها. و من الفضـيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا فی صورة مستجدة تزيد قدره نبلا، و توجب له بعد الفضل فضلا، و إنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتی تراها مكررة فی مواضع و لها فی كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، و شـرف منفرد، و فضـيلة مرموقة، و خلابة مرموقة، أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١١٧ و من خصائصـها التی تـذكر بهـا و هی عنوان مناقبهـا أنها تعطيك الكثير من المعانی باليسـير من اللفظ، حتی تخرج من الصدفـة الواحدة عدة من الدرر، و تجنی من الغصن الواحد أنواعا من الثمر، و إذا تأملت أقسام الصـنعة التی بها يكون الكلاـم فی حـد البلاغـة، و معها يسـتحق وصف البراعـة، وجـدتها تفتقر إلی أن تعيرها حلاها، و تقصـر عن أن تنازعها مـداها، و صادفتهـا نجوما هی بـدرها، و روضا هی زهرها، و عرائس ما لم تعرها حليها فهی عواطل، و كواعب ما لم تحسـنها فليس لها فی الحسن حظ كامل، فإنك لتری بها الجماد حيا ناطقا، و الأعجم فصـيحا، و الأجسام الخرس مبينـة، و المعانی الخفية بادية جلية، و إذا نظرت فی أمر المقاييس وجـدتها و لا ناصـر لها أعز منها، و لا رونق لها ما لم تزنها، و تجد التشبيهات علی الجملة غير معجبة مـا لم تكنها، إن شـئت أرتك المعانی اللطيفـة التی هی من خبايا العقل كأنها قـد جسـمت حتی رأتها العيون، و إن شـئت لطفت الأوصاف الجسـمانية حتی تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون، و هذه إشارات و تلويحات فی بدائعها، و إنما ينجلی الغرض منها و يبين إذا تكلم علی التفاصـيل، و أفرد كل فن بالتمثيل ... إلخ» «١». و بعد هذا الوصف المستفيض لخصائص الاستعارة و سماتها، و فلسـفتها و أغراضـها، و موقعهـا و كيانهـا، يتعرض عبـد القـاهر إلی التفصـيل، و يقسـمها و ينظر لهـا بمـا يعـد تجليـة لخصائص الاستعارة فنيا، و تحقيقا فی قيمتها بلاغيا. إننا نستطيع أن نلمس فی الاستعارة عدة خصائص فنية يمكن إجمالها بالشكل الآتی: أ- إن الاسـتعارة تنتقل بالنص من الجمود اللفظی المحـدد له إلی السـيرورة فی التعبير، و المرونـة فی الاسـتعمال، أ لا تری إلی قوله تعـــالی: وَ اشْـــتَعَلَ الرَّأْسُ شَـــيْباً «٢». إنـــك تقـــف مبهـــورا أمـــام بلاغـــة التعـــبير، و دقـــة المعنی، و ســـيرورة

(١) عبد القاهر الجرجانی، أسرار البلاغة: ٤٠- ٤٢. (٢) مريم: ۴. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١١٨ الألفاظ، فالمستعار منه هو النار، و المستعار له هو الشيب، و قـد جمعهمـا معنی حسـی بوجه حسـی، و هو التوهـج، و إنك لا تجـد ذلك فی: و ازداد الرأس شيبا، و لا فی: شاب

رأسی، و لا فی غیرهما عند التقدیر، فكأن اللفظ بصیغته الاستعاریة وضعت لهذا المعنی السیار. ب- یتجلی فی الاستعارة إعطاء صفة الفعل لمن لا یفعل، و إضاءة الكائنات بالتصرف و إن لم تتمكن، أ لا تری إلی قوله تعالی: إِذا أُلْقُوا فِيها سَمِعُوا لَها شَهِيقاً وَ هِيَ تَفُورُ (٧) تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها أَ لَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) «١» و ما فیه من إضفاء صفة من یعقل إلی ما لا یعقل، و مزیة من یعمل إلی من لا یعمل، و فضیلة الفعل إلی من لم یفعل، و یكفی أن أحیلک إلی أبی هلال العسكری لیكشف لک هذا المصدر البیانی من جانب آخر بالإضافة إلی ما سبق بقوله: «حقیقة الشهیق هاهنا الصوت الفظیع، و هما لفظتان، و الشهیق لفظة واحدة، فهو أوجز علی ما فیه من زیادة البیان. و تمیز: حقیقته تنشق من غیر تباین، و الاستعارة أبلغ، لأن التمیز فی الشیء هو أن یكون كل نوع منه مباینا لغیره، و صائرا علی حدته، و هو أبلغ من الانشقاق، لأن الانشقاق قد یحصل فی الشیء من غیر تباین، و الغیظ: حقیقته شدة الغلیان، و إنما ذكر الغیظ، لأن مقدار شدته علی النفس مدرک محسوس، و لأن الانتقام منا یقع علی قدره، ففیه بیان عجیب، و زجر شدید لا تقوم مقامه الحقیقة البتة» «٢». و فضلا عما سبق إلیه أبو هلال نجد الاستعارة قد حققت فی الألفاظ الثلاثة: الشهیق، تمیز، الغیظ، دلالة لا یمكن استیعابها فی الألفاظ الاعتیادیة لو استبدلت فیها، و فی هذا الاستعمال صوت نار جهنم بصورة هائلة تخیلتها ازددت منها رعبا، و ملئت منها فزعا، و كأنها مخلوق ذو قوة و بطش، و مجهول ذو منظر عبوس. ج- یتمثل فی الاستعارة، تهویل الأمر، و دقة المبالغة، و شدة الوقع، و یمثل هذا الملحظ قوله تعالی:

(١) الملک: ٧- ٨. (٢) العسكری، كتاب الصناعتین: ٢٧٧.

ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً (١١) «١». فالمراد ذر بأسی، و أترک عذابی و عقوبتی، إلا أن المبالغة فی التهدید، و الشدة فی الوعید، اقتضت نسبة ذلک إلیه- تعالی- و لو استعمل غیر هذا اللفظ لما قام مقامه، و لا أدی دلالته، و لبقیت الصورة المرادة غیر ماثلة للعیان كما هو الحال الآن. د- تریک الاستعارة فی تعبیرها إشاعة الحیاة فی الجماد، و إفاضة الحركة عند الكائنات، و كأنها ناطقة تتكلم، و مكلفة تمتثل، و قادرة تتصرف، كما فی قوله تعالی: ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ (١١) «٢». و فی هذا دلالة علی التوسع فی اللغة، و المبالغة فی الإیجاز، و التفنن فی التصویر، فإشاعة الحركة فی السماء و الأرض تغنی عن شرح إطاعتهما و كیفیته بالتقدیر أو التسخیر، و إضافة هذه المقدرة فی الاستماع و الاستجابة تكفی عن البیان المستفیض فی الإبداع، و تصورها بهیئة من یعی و یسمع و ینطق تغنی عن التمثیل و التشبیه. ه- یلاحظ فی الاستعارة التقریب الوصفی، و مراعاة المناسبة، و لمح الصلة بین الأصل و النقل الاستعاری، و ذلک كقوله تعالی: وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ ... «٣». «و هذا الوصف إنما هو علی ما یتلوح للعین لا علی حقیقة المعنی، لأن اللیل و النهار اسمان یقعان علی هذا الجو عند إظلامه لغروب الشمس و إضاءته لطلوعها، و لیسا علی الحقیقة شیئین یسلخ أحدهما من الآخر، إلا أنهما فی رأی العین كأنهما ذلک، و السلخ یكون فی الشیء الملتحم بعضه ببعض، فلما كانت هوادی الصبح عند طلوعه كالملتحمة بإعجاز اللیل

(١) المدثر: ١١. (٢) فصلت: ١١. (٣) یس: ٣٧.

أجری علیها اسم السلخ، فكان أفصح من قوله لو قال: نخرج، لأن السلخ أدل علی الالتحام المتوهم فیهما من الإخراج» «١». و كل ما تقدم من خصائص یوحی بأن الاستعارة هی التی لونت هذه الصور، و كشفت أصالة ما یرید القرآن فی التعبیر عنه بآیاته المشتملة علی الاستعارة لغرض خاص یمنحها قوة الأمثال من جهة فی السیرورة و الانتشار، و الدرجة البلاغیة فی المتانة و الجودة من جهة أخری، بحیث یعود لفظ الاستعارة متمیزا لا یسد مسدّه لفظ آخر، و لا یشاكله تعبیر مقارب، و تلک لمحات فنیة مؤثرة، و أسرار جمالیة متناهیة آثرت التصویر الاستعاری بإضافات تحدت المفهوم الحقیقی للكلمات فی أصل اللغة، و بذلک بلغت الاستعارة فی القرآن الكریم مرتبة الإعجاز، و فاقت المستوی

الحضاری للکلمات فی ذروة تطورها و عطائها عند العرب. یقول الدکتور أحمد بدوی متحدثا عن تأثیر الاستعارة القرآنیة: «و إذا أنت مضیت إلی الألفاظ المستعارة رأیتها من هذا النوع الموحی لأنها أصدق أداة تجعل القارئ یحس بالمعنی أکمل إحساس و أوفاه، و تصور المنظر للعین، و تنقل الصوت للأذن، و تجعل الأمر المعنوی ملموسا محسا ... فقد یجسم القرآن المعنی، و یهب للجماد العقل و الحیاة، زیادة فی تصویر المعنی و تمثیله للنفس، و ذلک بعض ما یعبر عنه البلاغیون بالاستعارة المکنیة، و من أروع هذا التجسیم قوله سبحانه: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ... «٢». أ لا تحس بالغضب هنا کأنه إنسان یدفع موسی و یحثه علی الانفعال و الثورة، ثم سکت و کف عن دفع موسی و تحریضه» «٣». إن جمیع الصور الاستعاریة التی تشتمل علیها فقرات جملة من الآیات القرآنیة، لا یمکن أن تتجلی علی حقیقتها إلا بالاستعارة بحیث

(١) العسکری، کتاب الصناعتین: ٢٧٩. (٢) الأعراف: ١٥٤. (٣) أحمد أحمد بدوی، من بلاغة القرآن: ٢١٧ و ٢٢٢. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١٢١ یضیق اللفظ الحقیقی عن الإحاطة الشمولیة بکنه المراد منها دون الصوت الاستعاری، و لیس هنا مجال الکشف المرکز عن هذه الخصائص، و التطویل فی الإشارة إلیه، و إنما هو التنظیر لمعرفة هذه الدقائق و الأسرار، و سیتکفل مجمل البحث بجلاء هذه الصورة و نقائها، من خلال قراءتنا المتأصلة لنماذج الاستعارات فی القرآن الکریم.

أصول الشبه الاستعاری:

أصول الشبه الاستعاری: أجمع البلاغیون أن للاستعارة ثلاثة أرکان هی: ١- المستعار منه، و هو المشبه به. ٢- المستعار له، و هو المشبه. ٣- المستعار، و هو اللفظ المنقول. أما الأول و الثانی فهما طرفا الاستعارة، و لا بد أن یحذف أحدهما إلی جانب وجه الشبه حتی تصبح الاستعارة، و لما کانت الاستعارة تشبیها حذفت أداته، کان التأکید للشبه الاستعاری ناجما عن کون التشبیه فی هذا الجزء من الاستعارة هو الصورة التی یتخذها الشکل، أو الصیغة التی تمثل النموذج الأدبی، لهذا فلا بد لنا من الالتفات نحو هذه الصیغة و السیر معها. و قد أدرک عبد القاهر الجرجانی (ت: ٤٧١ ه) هذه الظاهرة إدراک الخبیر المتخصص فقسم مآخذ الشبه الاستعاری و مواطنه إلی أصول: الأصل الأول: أن یؤخذ الشبه من الأشیاء المشاهدة و المدرکة بالحواس علی الجملة للمعانی المعقولة. الأصل الثانی: أن یؤخذ الشبه من الأشیاء المحسوسة لمثلها، إلا أن الشبه مع ذلک عقلی. الأصل الثالث: أن یؤخذ الشبه من المعقول للمعقول «١». و الحق أن تقریر عبد القاهر لهذا التقسیم علی جانب کبیر من الأهمیة، إذ یصدر فیه

(١) الجرجانی، أسرار البلاغة: ٦١. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١٢٢ عن نقاء بلاغی سلیم فی ترصد مصادر الشبه فی الاستعارة، و التی لا تعدو أن تکون وجها من هذه الوجوه: حسیا أخذ لمعنی حسی، أو حسیا أخذ لمعنی عقلی، أو عقلیا أخذ لمعنی عقلی. و نستدرک علیه العقلی الذی أخذ لمعنی حسی، و لعل السبب فی إهماله- عنده- یرجع إلی أن حدیثه منصب علی ما یدرک بالنظرة العقلیة فحسب، بدلیل حدیثه عن الأصل الثانی و هو آخذ الشبه الحسی إلی مثله، فإنه یعقب علیه بقوله: «إلا أن الشبه مع ذلک عقلی» «١»، أو لأن الاستدلال علی المعنی الحسی بأمر عقلی خارج عن الأصل، لأن المحسوس أصل، و المعقول فرع، فکأنه استدلال علی الأصل بالفرع، أو لأن مهمة الاستعارة تقریب البعید لا تبعید القریب، و الاستدلال علی المحسوس بالمعقول من هذا الباب، لأن المحسوس أقرب فهما من المعقول الذی یکد الفکر فیه و یکدح، و بوصفه بدیهیا لا یحتاج إلی إثبات، و هو نادر الوقوع عادة فأهمل «٢». و لما کان حدیثنا عن الاستعارة فی تقویم الفن القولی لا یعدو هذه الوجوه، فقد رجحنا أن تکون الأصول العامة فی عناصر الشبه الاستعاری التی أوردها عبد القاهر هی الضوء الکاشف عن البعد الفنی فی الاستعارة لأن فیها اتجاها إلی

معرفة روح الاستعارة و جوهرها، و ما هى عليه من التخييل و التمثيل، و هذا ما يهمنا رصده فى استعارات القرآن الكريم، بوصفها عنصرا أصيلا من عناصر الصورة الفنية التى أرسى عليها قواعده. و قد لمست فى الاستعمال الاستعارى للقرآن الكريم الميل إلى أخذ الشبه من الشىء المحسوس إلى المعقول فى الأغلب، و من ثم وجدت النماذج تميل إلى أخذ الشبه من المحسوس إلى المحسوس، و أخيرا من المعقول إلى المعقول، و هذه هى الأصول الثلاثة التى يستنبط منها وجه التشبيه الاستعارى فى القرآن الكريم، و نماذج هذه الأصول كما يأتى؟

(۱) المصدر نفسه: و الصفحة.

(۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۲۰۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۳

الأصل الأول:

الأصل الأول: و هو أخذ الشبه الاستعارى من الحسى إلى العقلى، و هو أكثر أنواع الشبه فى القرآن الكريم، و يمكن تجسيده فى النماذج الآتية: ۱- قوله تعالى: وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِى آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها ... «۱» فقد استعار كلمة «انسلخ» و عبر بها تعبيرا دقيقا عن مدى التخلى التام عن آيات اللّه تعالى، فهى تصور حالة النزع الشديد فى مفارقتها، و تمثل انحسار هذا الضوء الهادى عن قلب هذا الرجل تدريجيا حتى عاد فارغا من الهداية شيئا فشيئا. و هذه الاستعارة تمثل دورا مهما فى رسم المشهد التصويرى لحالة هذا الرجل فى تلاشى عناصر الخير عنده جملة، و تجرده منها تجردا كاملا يوحى بكيفية تجرد الشاة عن إهابها، و نزعها لردائها أثناء السلخ، فى بطء و تدرج و شدة حتى عادت سنخا آخر فى الهيكل و الصورة و التحول، و كذلك أمر هذا الرجل إذ استحال إلى حقيقة أخرى جوفاء مترهلة. و بديهى أن الآيات فى إدراك المعرفة أمر عقلى، و أن السلخ أمر مادى، فاستعير هنا المحسوس للتعبير عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبير الحى، فتثبت الحقيقة الواقعة للأمر من المجرد العقلى إلى الإدراك الحسى المتميز «۲». ۲- قوله تعالى: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ (۲۷) «۳» فقد استعير النقض، و هو الحل و هو حسى إلى عدم الوفاء بالعهود و هو عقلى، و استعير القطع و هو حسى، إلى ترك البر و هو أمر عقلى «و النهى عن قطع الرحم إنما هو نهى عن قطع صلتها بالبر فهو قطع مجازى، لأن القطع الحقيقى فصل جرم عن جرم» «۴». و كذلك بالنسبة إلى نقض الميثاق،

(۱) الأعراف: ۱۷۵. (۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۲۰۲. (۳) البقرة: ۲۷. (۴) عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز: ۶۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۴ فالنقض الحقيقى: «إزالة التأليف و الالتيام، ثم تشبه به ترك الوفاء بمقتضى العهود و العقود، شبه العهد و العقد بشىء ألف محكما ثم أزيل تأليفه بنقضه مع أن بقاء تأليفه أصون من نقضه، و العهود فى نفسها لا تنقض و إنما تنقض أحكامها» «۱». و ما يقال فى كلمتى «النقض» و «القطع» يقال فى «يوصل» فليس المراد بها وصل الشىء المادى بشىء مثله، كوصل الحبل بالحبل، و القطعة بالقطعة، و البناء بالبناء، بل المراد هو المعنى الاستعارى من اللفظ، و هو البر خلاف القطع فى معناه الاستعارى. و كل هذه الألفاظ فى الآية الكريمة، إنما استعيرت من المحسوس لإثبات أمر عقلى فى أشكاله كافة. ۳- قوله تعالى: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «۲» فقد استعار الذوق، و هو مما يحس فى الطعم إلى الخوف و هو مما يدرك فى النفس، و إلى الجوع و هو مما يعرف بالعقل، و الجوع و الخوف يدركان، و لا يلبسان، فعبر عن شدة الملابسة لهما باللباس. و لعل الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) من أقدم من كشف حقيقة هذه الاستعارة و شرحها بالتفصيل فى

قوله: «و هـذه اسـتعارة لأن حقيقـة الـذوق إنما تكون فى المطاعم و المشارب، لا فى الكساء و الملابس. و إنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقـاب النـازل بهم، و البلاء الشامـل لهم، و قـد عرف فى لسـانهم أن يقولوا لمن عوقب على جريمـة، أو أخذ بجريرة: ذق غب فعلك، و أجن ثمرة جهلك، و إن كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم، و يدرك بالذوق، فكأنه سبحانه لما شملهم بـالجوع و الخوف على وجه العقوبـة حسن أن يقول تعـالى: فـأذاقهم ذلك، أى أوجـدهم مرارته كما يجـد الـذائق مرارة الشـىء المرير، و وخامـة الطعم الكريه، و إنما قال سبحانه: (لباس الجوع) و لم يقل طعم الجوع و الخوف، لأن المراد بذلك- و اللّـه أعلـم- وصـف تلـك الحـال بالشـمول لهـم، و الاشـتمال عليهـم، كاشـتمال

(۱) المصـدر نفسـه: ٧٠. (٢)

النحل: ١١٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢٥ الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم عن مضيض الجوع و أليم الخوف، من سوء الأحوال، و شحوب الألوان، و ضئولة الأجسام، كاللباس الشامل لهم، و الظاهر عليهم» «١». و قد أجرى الشريف الرضـى رحمه اللّه هذا الاسـتعمال الاسـتعارى على ما اسـتخرجه بذائقته الفنية من طريقة العرب فى جريان ذلك على لسانهم فى مثل هذه الاسـتعارات المتمثلة بحديثه، و أبان فى ذلك شـمول حالة الجوع و الخوف لهم كاشتمال الملابس على الجلود. و جاء من بعده الزمخشرى (ت: ٥٣٨ ه) فترجم قوله على شـكل اعتراض يفترض فيجاب عنه، و قد أورد صـيغته عنده هكذا: «فإن قلت: الاذاقة و اللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ و الاذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه؟ قلت: أما الاذاقـة فقـد جرت عنـدهم مجرى الحقيقـة لشـيوعها فى البلايا و الشدائـد و ما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس و الضـر، و أذاقه العذاب: شـبه ما يدرك من أثر الضـرر و الألم بما يدرك من طعم المر و البشع. و أما اللباس فقد شبه به لاشتماله على الملابس: مـا غشـى الإنسـان و التبس به من بعض الحوادث، و أمـا إيقـاع الاذاقـة على لباس الجوع و الخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما و يلابس، فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع و الخوف» «٢». بل هو تعبير دقيق عن شدة مماسة الجوع و الخوف للإنسان حتى كأنه قد تلبس فيه لبوسا، و مسه مسا فعليا لاذعا، أكثر مما يمس اللباس الجلد.

الأصل الثانى:

الأصـل الثـانى: و هو أخـذ الشـبه الاسـتعارى من المحسوس إلى المحسوس، و نمـاذجه فى القرآن أقل توافرا من سابقه، و يرجع عنـدى أن يكـون السـبب فى ذلـك أن الأـمر الحسـى واضـح على العمـوم، فلاـ ضـرورة ملحـة أن يمنحـه القرآن

(۱) الشـريف الرضـى، تلخيص

البيان: ١٩٦ و ما بعدها. (٢) الزمخشرى، الكشاف: ٢/ ٦٣٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢٦ الكريم ما منح الشبه الاسـتعارى من الذهنى إلى الحسـى. و بالامكان تقريب هذا الجانب بما يأتى: ١- قوله تعالى: حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ ... «١» فالأخـذ و التزين عمليتان ماديتان محسوسـتان، و الأرض لا تأخـذ بالزخرف، و لا هى بقابلـة للتزين بذاتها، و لكنها الاسـتعارة التى تهب الحيـاة للجمـاد، و تمنـح التصرف للموات حتى عـدت الأـرض: «آخـذة زخرفهـا على التمثيـل بالعروس إذا أخـذت الثياب الفاخرة من كل لون و اكتسـتها و تزينت بغيرها من ألوان الزين» «٢». فكما تتزين الغادة، و تتجلى الحسـناء، تتزين هذه الأرض و تأخذ زخرفها بالمعنى المشار إليه، و كلا الموضـعين حسيان. ٢- قوله تعـالى: يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ ... «٣» أخـذ فيه الشـبه من حسـى إلى حسـى، قـال الرضـى: «و هـذه اسـتعارة، و المراد، يكـاد يـذهب بأبصارهم من قوة إيماضه و شـدة التماعه» «٤». فاسـتعار الخطف، و هو الأخـذ بسـرعة متناهيـة للتعبير مقاربـة ذهاب البصر بشـدة الإيماض، و هما حسـيان. ٣- عد

الشريف الرضى من الاستعارة «۵». قوله تعالى: اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ ... «۶» فالريح ليس بها قوة الاشتداد و الجرى، و هما مما يوصف بهما الجسم المتحرك القادر بالإرادة، و لكن استعير هذا اللفظ لحركتها و هبوبها، تسخيرا، و وجه الشبه الاستعارى فيه حسى و هو الاشتداد إلى حسى و هو الريح.

الأصل الثالث:

الأصل الثالث: و هو أخذ الشبه الاستعارى من معقول إلى معقول، و هو مقتضب فيما

(۱) يونس: ۲۴. (۲) النسفى، مدارك التنزيل: ۲/ ۱۲. (۳) البقرة: ۲۰. (۴) الشريف الرضى، تلخيص البيان. (۵) المصدر نفسه: ۱۸۴. (۶) إبراهيم: ۱۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۷ أحسب، و مرد ذلك يعود إلى أن ممارسة القرآن الكريم الفنية ذات مهمة إيضاحية، و الإيضاح إنما يتم بتمثيل المجرد إلى الحاسة، أما تمثيل العقلى بالعقلى فهو انتقال عن الأصل الموضوع له التصوير الاستعارى، و مع هذا فإننا لا نفقد هذا النوع من الشبه الاستعارى فى القرآن الكريم، و لعل أبرز مصاديقه هو تلك الآيات الكثيرة التى تتحدث عن الإيمان و الكفر مقترنة بالموت و الحياة، و كلاهما عقلى، و من ذلك قوله تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ ... (۱۲۲) «۱» إذا استعار للإيمان الحياة، و للكفر الموت، و الإيمان أمر عقلى، و الحياة أمر عقلى، و الكفر جانب مثالى، و الموت معنى مثالى، فهما استعارة عقلى لعقلى من هذا الوجه فحسب، على أن الآية قد أوضحت هذين الأمرين العقليين، بما استعارت لمعرفتهما من أمر واقعى محسوس و هو النور للأول، و الظلمات للثانى، و كأن تذييل هذه الاستعارة فى هذا الكشف و الإيضاح هو استخراج عنصرين من عناصر الطبيعة و هما الظلمات و النور، لإمكان تطبيقهما على حالتى الحياة و الموت فى الإيمان و الكفر، أو الهدى و الضلال، أو العلم و الجهل، و جميعها أمور معنوية عقلية.

خفاء الشبه الاستعارى:

خفاء الشبه الاستعارى: و كما ظهر فى الأصول الثلاثة المتقدمة وجه الشبه الاستعارى، فقد لا يظهر فى الاستعارة وجه الشبه، و يكون إلى الخفاء أقرب، و عن الإدراك أبعد، فيعدونه من أحسن أنواع الاستعارة، و قد يبدو وجه الشبه كما تقدم- إلا أن خفاءه أوقع عند البلاغيين. و قد عبر عن هذه الظاهرة العلوى (ت: ۷۴۹ ه) فى حديثه عن التمثيل، و قد نوافقه فى الفكرة، و لكننا نناقشه فى النماذج التى اعتمدها أساسا لفكرته، قال: «ثم إنه [يعنى التمثيل] قد يتفاوت فى الحسن لأنه يستعمل على وجهين:

(۱) الأنعام: ۱۲۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۸ أحدهما: أن لا يظهر وجه التشبيه فى الاستعارة بل يكون تقدير التشبيه فيها عسرا صعبا، فما هذا حاله بعد من أحسن أنواع الاستعارة، و هذا كقوله تعالى: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «۱». فما هذا حاله استعارة لا يظهر فيها وجه التشبيه، فلو أردت التكلف فى إظهار وجه المشابهة لخرج الكلام عن حد البلاغة، و كلما ازدادت الاستعارة خفاء ازدادت حسنا و رونقا، و هذا هو مجراها الواسع المطرد. و ثانيهما: أن يكون هناك مشبه و مشبه به من غير ذكر أداة التشبيه، فما هذا حاله من الاستعارة دون الأولى فى الحسن، و التمثيل فى القرآن كقوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ (۱۸) «۲». فالآية إنما جاءت مسوقة على أن حال هؤلاء الكفار قد بلغوا فى الجهل المفرط و العمى المستحكم فى الإصرار و الجحود على ما هم عليه من الكفر و العناد، بمنزلة من هو أصم أبكم أعمى فلا يهتدى إلى الحق، و لا يرعوى عما هو عليه من الباطل» «۳». و

الحق أن ما ذكره العلوى وارد بالنسبة للشق الأول فى التقرير لا فى المثال، و ذلك أننا أوضحنا فيما سبق من هذا المبحث أن وجه الشبه الاستعارى فى الاذاقة و اللباس حسى إلى معنوى عقلى و هما الجوع و الخوف، إلا أن يريد بوجه التشبيه العلاقة القائمة بين المشبه و المشبه به لا نسبة هذا الشبه، فيكون الأمر كما فر. و أما ما أورده فى الطرف الثانى فمناقش فيه إذ قوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ (١٨) «۴» من التشبيه البليغ على أسلم الوجوه، لا من الاستعارة كما يتوهم، إذ قد تختلط الاستعارة بالتشبيه البليغ لتوهم اشتمالها

---

(١) النحل: ١١٢. (٢) البقرة: ١٨.

(٣) العلوى، الطراز: ٣/ ٣۴۵. (۴) البقرة: ١٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢٩ على ذكر الطرفين، كما فى الآية، فقد عد الآلوسى (ت: ١٢٧٠ ه) فيها ضربا «من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما، و ذكرهما قصدا: حكما أو استعارة- مانع من الاستعارة عندهم» «١». و هذا رد على من زعم أن فى الآية استعارة، و هذا التقرير وارد لأمرين: الأول: إن الحديث عن المنافقين، و هم يملكون أداة السمع و لكن لا يفقهون قولا، و يحملون آلة النطق و هى اللسان، و لكن لا ينبسون ببنت شفة، و هم يتمتعون بوجود العين، و لكن لا يبصرون شيئا، إذ لم يسخروا هذه الجوارح فى طرقها المشروعة بوصفها وسائل للهداية، و دلائل إلى الحق، لهذا وصفوا بالصم و الخرس و العمى، تشبيها بمن لا يمتلك هذه الجوارح، فهو أصم حقيقة، و أبكم واقعا، و أعمى تشخيصا، و لما اشتمل البيان هنا على المشبه و المشبه به عاد تشبيها بليغا لا استعارة. الثانى: لو قيل أن فى الآية استعارة لوجب أن يكون المستعار له غير مذكور، و لما كان المستعار له مذكورا و هو (المنافقون) بأعيانهم حملت الآية على التشبيه البليغ، إلا أن يقال أن المستعار له حال المنافقين لا أشخاصهم فتكون حينئذ الاستعارة تبعية تصريحية «٢». «و الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، و يجعل الكلام خلوا عنه صالحا لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه» «٣». و لما لم يكن هناك نقل و لا طى عن ذكر المستعار له فهو موجود، فلا وجه لتسمية ذلك بالاستعارة، بل هو بالتشبيه البليغ أليق و أولى. و ليس ما يجرى على سنن الاستعارة من طى ذكر المشبه من الاستعارة، بل يرد إلى التشبيه عادة، ففى قوله تعالى: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ ... «۴».

---

(١) الآلوسى، روح المعانى: ١/ ١۶٩. (٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ٢١٢. (٣) الزمخشرى، الكشاف: ١/ ٧٧. (۴) البقرة: ١٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٠ تشبيه أشياء بأشياء مع طى ذكر المشبهات، ففيها صيب و ظلمات و رعد و برق، و يجاب عنه: بأن ذكر المشبهات قد جاء مطويا على سنن الاستعارة، إذ المراد شيء واحد من التشبيه و هو المنافق فى حالاته و ضلالاته، فكأن القرآن أراد تمثيلا- مركبا من عدة أوصاف و حقائق، لموصوف واحد، و حقيقة واحدة حتى تعود الأوصاف كلها بتداخلها و تضامنها شيئا واحدا و هو التشبيه التمثيلى المركب، المنتزع من صور متعددة. نعم هناك نوع من الاستعارة الدقيقة التى وردت فى ألفاظ القرآن الكريم، و كيفيتها «أن يسكت عن ذكر المستعار ثم يومى إليه بذكر شيء من توابعه و روادفه تنبيها عليه ... و منه قوله تعالى: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ ...* «١» فنبه بالنقض الذى هو من توابع الحبل و روادفه على أنه استعار للعهد الحبل لما فيه من باب الوصلة بين المتعاهدين» «٢». و هذا ملحظ دقيق للغاية، يمكن أن يقال عنه بأنه داخل تحت هذا الباب إذ سكت فيه عن ذكر المستعار.

أقسام الاستعارة و أنواعها:

أقسام الاستعارة و أنواعها: لعل عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) من أوائل من قسم الاستعارة إلى قسمين: مفيدة و غير مفيدة.

فالمفيدة عنده ما كان لنقلها فائدة و هى مدة هذا الفن و مداره، و غير المفيدة ما لا يكون لها فائدة فى النقل، و موضعها حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع فى أوضاع اللغة و التنوق فى مراعاة دقائق فى الفروق فى المعانى المدلول عليها «۳». و أشار أيضا إلى أنها استعارة بالاسم تارة و بالفعل تارة أخرى و لمح إلى التصريحية منها و المكنية «۴».

(۱) البقرة: ۲۷. (۲) الزركشى، البرهان: فى علوم القرآن: ۳/ ۴۳۹. (۳) ظ: الجرجانى، أسرار البلاغة: ۲۹. (۴) ظ: المصدر نفسه: ۴۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۱

و كان هذا التقسيم مدار البحث البلاغى عند المتأخرين، حتى إذا تلاقفوا هذه التقسيمات، أضافوا إليها، و شققوها إلى أقسام أخر، تتجاوز العشرة من حيث وجوه الشبه و أدوات التشبيه و أطرافه، مما ذهب برونق الاستعارة التصويرى، و بهائها الفنى فعادت علما جافا لا ينبض بالحياة. و لا كبير أمر فى ذكر جميع هذه الأقسام و الدخول فى تفصيلات تلك الأنواع، و التعقيب على هذا و ذاك، و لكننا سنعالج فى حدود معينة أهم ما تواضعوا عليه، و أبرز ما ذهبوا إليه، ممثلا له بما فى كتاب اللّه تعالى من علائم و سمات و مصاديق: ۱- الاستعارة التصريحية: و هى ما صرح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه، و مثالها من القرآن الكريم قوله تعالى: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ ... «۱». ففى هذه الآية استعارتان فى لفظى: الظلمات و النور، لأن المراد الحقيقى دون مجازهما اللغوى هو: الضلال و الهدى، لأن المراد إخراج الناس من الضلال إلى الهدى، فاستعير للضلال لفظ الظلمات، و للهدى لفظ النور، لعلاقة المشابهة ما بين الضلال و الظلمات؛ فكما ترين الظلمات على الآفاق فتحجب الأضواء و الاشعاع فكذلك يرين الضلال على القلوب فيحجب الهداية و الرشاد. و لتشابه النور بالهدى فى مجال الإيمان، فكما ينتشر النور فى الآفاق فيملؤها سناء و بهاء، فكذلك ينتشر الهدى فى القلوب فيملؤها تقوى و إيمانا، هذه العلاقة بين كلا الاستعمالين أدركت عقلا بقرينة حالية أملاها سياق النظم و ترابط المعانى. و هذا الاستعمال- كما ترى- من المجاز اللغوى لأنه اشتمل على تشبيه حذف منه لفظ المشبه، و أستعير بدله لفظ المشبه به، و على هذا فكل مجاز من هذا السنخ يسمى «استعارة» و لما كان المشبه به مصرحا بذكره سمى هذا المجاز اللغوى، أو هذه الاستعارة «استعارة تصريحية» لأننا قد

(۱) إبراهيم: ۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۲

صرحنا بالمشبه به، و كأنه عين المشبه مبالغة و اتساعا فى الكلام. ۲- الاستعارة المكنية: و هى ما حذف فيها المشبه به، أو المستعار منه، حتى عاد مختفيا إلا أنه مرموز له بذكر شىء من لوازمه دليلا عليه بعد حذفه. و مثال ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَ فِي نُسْخَتِها هُدىً وَ رَحْمَةٌ ... (۱۵۴) «۱». ففى هذه الآية ما يدل على حذف المشبه به، و إثبات المشبه، إلا أنه رمز إلى المشبه به بشىء من لوازمه، فقد مثلت الآية (الغضب) بإنسان هائج يلح على صاحبه باتخاذ موقف المنتقم الجاد، ثم هدأ فجأة، و غير موقفه، و قد عبر عن ذلك بما يلازم الإنسان عند غضبه ثم يهدأ و يستكين، و هو السكوت، فكانت كلمة (سكت) استعارة مكنية بهذا الملحظ حينما عادت رمزا للمشبه به. و أظهر من ذلك فى الدلالة قوله تعالى: وَ الصُّبْحِ إِذا تَنَفَّسَ (۱۸) «۲». فالمستعار منه هو الإنسان، و المستعار له هو الصبح، و وجه الشبه هو حركة الإنسان و خروج النور، فكلتاهما حركة دائبة مستمرة، و قد ذكر المشبه و هو الصبح، و حذف المشبه به و هو الإنسان، فعادت الاستعارة مكنية. و هاتان الاستعارتان أعنى التصريحية و المكنية نظرا فيهما إلى طرفى التشبيه فى الاستعارة، و هما المشبه و المشبه به، فتارة يحذف المشبه فتسمى الاستعارة (تصريحية) و تارة يحذف المشبه به فتسمى الاستعارة (مكنية). و كان عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) قد أشار- كما أسلفنا-

(۱) الأعراف: ۱۵۴. (۲) التكوير: ۱۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۳

إلى هاتين الاستعارتين ضمنا، فقال عن التصريحية، هى أن تنقل الاسم «عن

مسماه الأصلى إلى شىء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه و تجعله متناولا ـ له تناول الصنعة للموصوف» «١». و قال عن الاستعارة المكنية: «أن يؤخذ الاسم من حقيقته و يوضع موضعا لا يبين فيه شىء يشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم و الذى استعير له و جعل خليفة لاسمه الأصلى و نائبا منا به» «٢». و هذان النوعان أهم أقسام الاستعارة و عمدتها، و هناك تقسيم لها باعتبار لفظها إلى أصلية و تبعية: ٣- الاستعارة الأصلية، و هى ما كان اللفظ المستعار فى الأسماء غير المشتقة، و هذا هو الأصل فى الاستعارة، و مثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ ... «٣». فالاستعارة هنا فى كلمتى: (الظلمات و النور) و كلاهما جامد غير مشتق، لأن المراد بهما جنس الظلمات و جنس النور. ٤- الاستعارة التبعية، و هى الاستعارة التى تقع فى الفصل المشتق أو الاسم المشتق أو الصفة المشتقة، و مثالها من القرآن الكريم قوله تعالى: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «٤»، فالمستعار هنا هو (اللباس) فقد شبه الجوع و الخوف بشبح يرتدى لباس الفزع، و لما كان متلبسا به من كل جانب، و ملتصقا بكيانه من كل جهة، عاد مما يتذوق ماديا و إن كان أمرا معنويا، ثم أستعير اللفظ الدال على المشبه به و هو اللباس للمشبه و هو الجوع و الخوف من لفظ مشتق و هو «اللبس». و هناك تقسيم آخر باعتبار اللفظ المستعار مطلقا، إما أن يكون

(١) الجرجانى، أسرار البلاغة: ٤٢. (٢) المصدر نفسه: ٤٣. (٣) إبراهيم: ١. (٤) النحل: ١١٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٤ محققا، و إما أن يكون متخيلا، فبرزت استعارتان هما: التحقيقية و التخييلية. ٥- الاستعارة التحقيقية: و هى أن يذكر اللفظ المستعار مطلقا بحيث يكون المستعار له أمرا محققا يدرك فى الفعل أو الحس، و مثاله قوله تعالى: وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ ... «١». فإن الاستعارة هنا مفهومه، لأن المراد بالسلخ لغة هو كشط الجلد، و المراد به هنا عقلا هو إزالة الضوء، فالاستعارة محققه الوقوع عقلا و حسا، لأن مفهوم لفظ السلخ بعد صرفه عن معناه الحقيقى لا يتجه إلا إلى إيضاح أمر المستعار و تجلية حقيقته. ٦- الاستعارة التخييلية: و هى أن يستعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر فى الوهم، ثم تردف بذكر المستعار له إيضاحا لها أو تعريفا لحالها «٢». و مثال ذلك من القرآن الكريم كل الآيات التى يتوهم منها التشبيه، أو يتخيل فيها التجسيم تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا. فقوله تعالى: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ... «٣». و قوله تعالى: وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... «٤». و قوله تعالى: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ... «٥». كلها استعارات تخييلية، إذ تخيل اليد و الوجه بالنسبة إليه تعالى إنما يصح على جهة الاستعارة لا الاستعمال الحقيقى. و هناك أقسام للاستعارة باعتبار الملائم تنقسم إلى مرشحة و مجردة و مطلقة، أعرضنا عن الخوض فى تفصيلاتها طلبا لتقليل الأقسام و اختصار الكلام.

(١) يس: ٣٧. (٢) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ١٣٧. (٣) المائدة: ٦٤. (٤) الرحمن: ٢٧. (٥) ص: ٧٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٥ كما أنها تنقسم من حيث الافراد و التركيب إلى مفردة و مركبة، فالمفردة كما فى التصريحية و المكنية، و المركبة كما فى الاستعارة التمثيلية التى تستعمل فى غير ما وضع تركيبها لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى «١». و يبدو مما تقدم أن الاستعارة فى البيان العربى صيغة من صيغ الشكل الفنى فى استعمالاته البلاغية الكبرى، تحمل النص ما لا يبدو من ظاهر اللفظ، أو بدائى المعنى، و إنما تؤلف بين هذا و هذا فى عملية إبداع جديدة تضفى على اللفظ إطار المرونة و النقل و التوسع، و تضيف إلى المعنى مميزات خاصة نتيجة لهذا النقل الذى قد دل على معنى آخر، لا يتأتى من اللفظ خلال واقعه اللغوى. فالاستعارة بهذا تنتقل بالنص من الجمود اللفظى المحدد إلى السيرورة فى التعبير، و المثلية الذائعة فى الاستعمال. و قد ثبت دون ريب- من خلال نماذج البحث- أن استعارات القرآن الكريم لألفاظه و كلماته، ركن من أركان البلاغة العربية المتطورة، تصقل الشكل، و تضىء الهيكل العام، و لا تستعمل فيه بوصفها استعارة فحسب، بل لأنها أسلوب مشرق من أساليب الصور الفنية التى تجمع إلى جنب العمق فى نقل اللفظ و إضافة المعنى- الحس و الحياة فى النص الأدبى.

(١) ظ: عبـد العزيز عـتيق، علم

البيان: ١٩٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٧

الفصل الخامس التعبير بالكناية

الفصل الخامس التعبير بالكنايـة ١- تعريف الكنايـة ٢- بلاغة الكناية و خصائصـها ٣- أقسام الكنايـة ٤- الكنايـة و التعريض ٥- الكناية و الرمزية أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٩

تعريف الكناية:

تعريـف الكنايـة: أ- فى نص لغوى نجـد ابن منظور (ت: ٧١١ ه) متحـدثا عن الكنايـة دون تحديـد لتعريفهـا، و لكنه يومى إليه، فيجمع فى ذلك ما شاع لغة، و ما استعمله النحاة، و يدور حول المصـطلح بعناية، فيقول: «الكناية أن تتكلم بشىء و تريد غيره، و كنى عن الأمر بغيره يكنى كناية، يعنى: إذا تكلم بغيره، مما يستدل عليه، و استعمل سيبويه الكناية فى علامة المضمر» «١». ب- و فى الموروث الحضـارى للبيـان العربى يبـدو كل من أبى عبيـدة (ت: ٢٠٩ ه) و الجاحـظ (ت: ٢٥٥ ه) و المـبرد (ت: ٢٨٥ ه) قد تناول الحديث عن الكناية بمعنى دون آخر، على الوجه الآتى: ١- أبو عبيدة معمر بن المثنى، يشير إلى أن الكناية هو ما فهم من سياق الكلام من غير أن يذكر اسمه صريحا فى العبارة «٢». ٢- أبو عثمان الجاحظ، يشير إلى الكناية و التعريض، و يذكر أنهما لا يعملان فى العقول عمل الإفصاح و الكشف «٣». و يقول أيضا: رب كناية تربى على إفصاح «٤». ٣- محمد بن يزيد المبرد، يرى أن الكنايـــــــــــــــــة تقـــــــــــــــع على ثلاثـــــــــــــــــة أضـــــــــــــــــرب:

(١) ابـن منظـور، لسـان العرب، مادة كنى. (٢) ظ: أبو عبيـدة، مجاز القرآن: ٧٣. (٣) الجاحـظ البيان و التبيين: ١/ ٨٨. (٤) المصدر نفسه: ١/ ١١٧. أصول البيان العربى فى ضـوء القرآن، ص: ١٤٠ أحـدها: التعميـة و التغطية، و ثانيها: الرغبة عن الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره. ثالثهـا التفخيم و التعظيم، و منه اشـتقت الكنيـة «١». هؤلاء الأعلام الثلاثـة أشاروا مجتمعين إلى بعض جوانب الكنايـة دون التمحض للتعريف، و وضع الحـد الاصـطلاحى الـدقيق، فأبو عبيـدة يـدور حوله موليا للكناية مهمة النحويين فى الإضـمار و عدم الإظهار، و الجاحظ يعـدها فى الأساليب البلاغية ليس غير، و المبرد يتحدث عن مميزاتها و الهدف منها، و طريقة اسـتعمالها. ج- و فى جـانب آخر نلحظ كلا من أبى هلال العسـكرى (ت: ٣٩٥ ه) و أبى على الحسـن بن رشـيق القيروانى (ت: ٤٥٦ ه) خالطين بين الكنايـة و التعريض تـارة، و بين الكنايـة و الإشـارة تـارة أخرى. فأبو هلال يقول: «الكنايـة و التعريض أن يكنى عن الشـىء و يعرض به و لا يصـرح، على حسب ما عملوا باللحن و التوريـة عن الشـىء» «٢». و ابن رشـيق أدخل الكنايـة فى باب الإشارة لأنها نوع من أنواعها كالتفخيم و الإيماء و التعريض و الكنايـة و التمثيل و الرمز و اللحن و اللغز و التعمية و الحذف و التورية «٣». فهى عنده قسـيم لا أساس، و فرع لا أصل. د- و جاء عبد القاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) ليضع للكناية حدا اصطلاحيا و بعدا بيانيا تبعه عليه من لحقه و اقتفى أثره فيه من أتى بعـده، فلقـد تناول الكناية فى عدة مواضع من معالجاته البلاغية موجزا و مفصـلا و مدللا. قال فى تعريفها: «المراد بالكناية هاهنا: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، و لكن يجىء إلى معنى هـــــو تـــــاليه و ردفـــــه فى الوجـــــود، فيـــــومئ بـــــه إليـــــه، و يجعلـــــه دليلا عليـــــه» «٤».

(١) المبرد، الكامل: ٢/ ٦٧٤. (٢)

أبو هلال العسكرى، كتاب الصناعتين: ٣٦٨. (٣) ابن رشيق، العمدة: ١/ ٣١٢. (۴) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۴٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١۴١ و يدلل عبد القاهر على صحة هذا الرأى، و يضيف إليه أن معرفة المعانى الكنائية إنما تتأتى عن طريق العقل لا اللفظ فيقول: «و إذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها و محصول أمرها: إنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ: أ لا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، و عرفت ذلك من اللفظ، و لكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت إنه كلام قد جاء عنهم فى المدح، و لا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد أنه تنصب له القدور الكثيرة و يطبخ فيها للقرى و الضيافة، و ذلك لأنه إذا كثر الطبخ فى القدور كثر إحراق الحطب تحتها، و إذا كثر إحراق الحطب تحتها كثر الرماد لا محالة. و هكذا السبيل فى كل ما كان كناية» «١». و هناك شذرات من آرائه تدور حول هذا المركز، و قد تتعلق ببلاغة الكناية، و قد توحى بالتعريف: «أ لا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت فى المرأة: نؤوم الضحى: فإنك فى جميع ذلك لا تفيد غرضك الذى تعنى من مجرد اللفظ، و لكن يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك» «٢». و كأن عبد القاهر يريد بالكناية المعنى الثانوى الذى يستفاد من المعنى الأولى للفظ لا من اللفظ نفسه، و من جميع ما ذكره يتجلى تعريفه للكناية بإثبات معنى من المعانى لا يستفاد من اللفظ الموضوع له فى اللغة، و لكن من معنى المعنى الذى يستند إليه المعنى الأولى بما أومى به إليه، و جعله دليلا عليه. ه- و جاء من بعد عبد القاهر من نسج على منواله، و أفاد من استدلاله على الوجه الآتى: ١- فخر الدين الرازى (ت: ۶٠۶ ه) و قد عرف الكناية بقوله: «اعلم أن اللفظة إذا أطلقت و كان الغرض الأصلى غير معناها فلا يخلو إما أن

(١) الجرجانى، دلائل الإعجاز:

٢٨٠. (٢) المصدر نفسه: ١٧٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١۴٢ يكون معناها مقصودا أيضا ليكون دالا على ذلك الغرض الأصلى، و إما أن لا يكون، فالأول هو الكناية و الثانى هو المجاز» «١». و لا جديد فيما أبداه الرازى كما ترى. ٢- و قال السكاكى (ت: ۶٢۶ ه) «هى ترك التصريح بذكر الشىء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك» «٢». ٣- و قال ابن الأثير (ت: ۶٣٧ ه): «أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة و المجاز بوصف جامع بين الحقيقة و المجاز» «٣». ۴- و قد نقل ابن الزملكانى (ت: ۶۵١ ه) تعريف عبد القاهر نصا و لم يزد عليه «۴». ۵- و قال القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) «الكناية: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ» «۵». ۶- و اختار العلوى (ت: ٧۴٩ ه) أنها «اللفظ الدال على معنيين مختلفين حقيقة و مجازا من غير واسطة لا على جهة التصريح» «۶». ٧- و أعاد الزركشى (ت: ٧٩۴ ه) تعريف الجرجانى «٧». ٨- و كان شهاب الدين النويرى (ت: ٧٣٣ ه) و هو معاصر للقزوينى و العلوى قد أفاض فى الحديث عن الكناية فى عدة مجالات لها قيمتها التطبيقية، و كأنه بذلك قد حصر ما سبق إليه البلاغيون، و جمع شتات آرائهم، و نماذج تمثيلاتهم، و قدمها بلاغيا على الوجه الآتى:

(١) الرازى نهاية الإيجاز: ١٠٢. (٢) السكاكى، مفتاح العلوم: ١٨٩. (٣) ابن الأثير، المثل السائر: ٢/ ٩۴. (۴) ابن الزملكانى، البرهان: الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٠۵. (۵) القزوينى، الإيضاح: ٣١٨. (۶) العلوى، الطراز: ١/ ٣٧٣. (٧) الزركشى، البرهان: ٢/ ٣٠١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١۴٣ أولا- عرف النويرى الكناية عند علماء البيان بما يأتى «فالكناية عند علماء البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى لا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، و لكن يجىء إلى معنى هو تاليه و ردفه فى الوجود يومى به إليه، و يجعله دليلا عليه، و من ذلك قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ... (٩٠) «١». كنى بنفى قبول التوبة عن الموت على الكفر «٢». و ما أبداه النويرى عبارة عن نقل حرفى لرأى عبد القاهر لم يزد عليه شأنه

بذلك شأن من تقدمه. ثانيا: عد النويرى الكناية من الاستعمالات الحقيقية لا المجازية فقال: «و اعلم أن الكناية ليست من المجاز لأنك تعتبر فى ألفاظ الكناية معانيها الأصلية، و تفيد بمعناها معنى ثانيا هو المقصود، فتريد بقولك: كثير الرماد حقيقة و تجعل ذلك دليلا على كونه جوادا، فالكناية ذكر الرديف، و إرادة المردوف» «٣». و هو بهذا عيال فى التمثيل و الاستنباط على عبد القاهر أيضا. ثالثا: و أشار النويرى إلى موضع الكناية فقال: «و الكنايات لها مواضع، فأحسنها العدول عن الكلام القبيح إلى ما يدل على معناه فى لفظ أبهى منه. و من ذلك أن يعظم الرجل فلا يدعى باسمه و يكنى بكنيته أو يكنى باسم ابنه صيانة لاسمه، و قد ورد فى ذلك كثير من آى القرآن، فمنها قوله تعالى: فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً «٤» أى كنياه. و قد كنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم على بن طالب عليه السّلام بأبى تراب «٥».

(١) آل عمران: ٩٠. (٢)

النويرى، نهاية الأرب: ٧/ ٥٩. (٣) المصدر نفسه: ٧/ ٦٠. (٤) طه: ٤٤. (٥) النويرى، نهاية الأرب: ٣/ ١٥٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٤٤ و يبدو أن لا علاقة للكناية بالجزء الأخير من حديثه إذ هو يتعلق بالكنية لا الكناية. رابعا: و أبان النويرى الهدف من الكناية فقال «و من عادة العرب و شأنهم استعمال الكنايات فى الأشياء التى يستحيى من ذكرها، قصدا للتعفف باللسان، كما يتعفف سائر الجوارح، قال اللّه- عزّ و جلّ- تأديبا لعباده: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ «١» فقرن عفة البصر بعفة الفرج. و فى القرآن كنايات عدل بها عن التصريح تنزيها عن اللفظ المستهجن كقوله تعالى: نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ... «٢» «٣». و يبدو أن النويرى و هو من المتأخرين قد عنى بالكناية تعريفا و تقويما و تمثيلا. هذه هى جملة التعريفات للكناية، تختلف فى اعطاء المفهوم الحقيقى للمصطلح الكنائى شدة و ضعفا، مطابقة و مخالفة، حتى اختلطت بفنون أخرى، و شاركت مصطلحات مختلفة. و يبدو لى أن عبد القاهر كان أكثر تركيزا أو أصوب فى تحديد المعنى الاصطلاحى، و الأمر كما رأيت.

بلاغة الكناية و خصائصها:

بلاغة الكناية و خصائصها: تتصدر الكناية مرتبة متميزة فى كيان البيان العربى، فالتعبير بالكناية له منزلة التصوير بالاستعارة، فكل منهما يصدر عن ذائقة فنية، و قيمة بلاغية تتعلق بفن القول. يقول عبد القاهر الجرجانى: «قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ

(١) النور: ٣٠. (٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) النويرى، نهاية الأرب ٣/ ١٥٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٤٥ من الإفصاح، و التعريض أوقع من التصريح و أن للاستعارة مزية و فضلا، و أن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك و إن كان معلوما على الجملة فإنه لا تطمئن نفس العاقل، فى كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، و حتى يتغلغل الفكر إلى زواياه، و حتى لا يبقى عليه موضع شبهة، و مكان مسألة ... و اعلم أن سبيلك أولا: أن تعلم أن ليست المزية التى تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، و المبالغة التى تدعى لها فى أنفس المعانى التى يقصد المتكلم إليها بخبره، و لكنها فى طريق إثباته لها و تقريره إياها ... أما الكناية فإن السبب فى أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم- إذا رجع إلى نفسه- أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، و إيجابها بما هو شاهد فى وجودها آكد و أبلغ فى الدعوى من أن تجىء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا، و ذلك أنك لا تدعى شاهد الصفة و دليلها إلا و الأمر ظاهر معروف، و بحيث لا يشك فيه، و لا يظن بالمخبر التجوز و الغلط» «١». و لا يكتفى عبد القاهر فى بيان مزايا الكناية و خصائصها عند هذا الحد بل يزيد الفكرة شرحا، و ينورها إيضاحا فيقول: «فينبغى أن تعلم أن ليست المزايا التى تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره و المبالغة التى تحسها فى أنفس المعانى التى يقصد المتكلم

بخبره إليهـا، و لكنها فى طريق إثباته لا، و تقريره إياها إنک إذا سـمعتهم يقولون: إن من شأن هـذه الأجناس أن تكسب المعانى مزيۀ و فضـلا، و توجب لها شـرفا و نبلا، و أن تفخمها فى نفوس السامعين: لا، فإنهم لا يعنون أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى و الشـجاعۀ و التردد فى الرأى، و إنما يعنون إثباتها لما تثبت له و يخبر بها عنه، فإذا جعلوا للكنايـۀ مزيـۀ على التصـريح لم يجعلوا تلک المزيۀ فى المعنى المكنى عنه، و لكن فى إثباته للذى ثبت له، و ذلک أنا نعلم أن المعانى التى يقصـد الخبر بها لا تتغير فى أنفسها بأن يكنى عنها بمعان سواها، و يترک أن تذكر الألفاظ التى هى لها فى اللغۀ، و من هذا الذى يشک أن معنى طـــــــــــــــول القامـــــــــــــــــــــــۀ و كـــــــــــــــــثرۀ القرى لا

(۱) الجرجـانى، دلائـل الإعجاز:

۴۸ و مـا بعـدها. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۶ يتغيران بـأن يكنى عنهمـا بطول النجـاد، و كثرۀ رماد القـدر، و تقـدير التغيير فيهمـا يؤدى إلى أن لا تكون الكنايـۀ عنهما و لكن بغيرهما» «۱». و لعل أسـلوب الكنايـۀ من بين أساليب البيان هو الأسـلوب الوحيد الذى يسـتطيع به المرء أن يتجنب التصـريح بالألفاظ الخسـيسۀ أو الكلام الحرام ... و العبارات المسـتهجنۀ التى تـدخل فى دائرۀ الكلاـم الحرام قـد يكـون باعثهـا الاشـمئزاز، و قـد يكون باعثهـا الخوف، الخوف من اللوم و النقـد و التعنيف و الخوف من أن يدفع المرء بالخروج عن آداب المجتمع الذى يعيش فيه لكل ذلک كانت الكنايۀ هى الوسـيلۀ الوحيدۀ التى تيسر للمرء أن يقول كـل شـىء، و أن يعبر بـالرمز و الإيحاء عن كل ما يجول بخاطره «۲». ان اللغـۀ المهذبۀ مصدر إيحائى من مصادر الفكر العربى و القرآنى، و قـد كـان القرآن الكريم حريصا كل الحرص على إيصال مفاهيمه إلى الجميع دون جرح العواطف أو خـدش المشاعر، أو اشـمئزاز النفوس، و كان الطريق إلى ذلک هو الكنايـۀ بما تمتلک من قـدرۀ على التعبير الموحى و المهـذب بوقت واحد، و أضافت إلى ذلک الاتساع فى الكلام، و المبالغۀ فى النكير، و المحافظۀ على الأدب الراقى الممتاز، و حسبک فى النماذج الآتيـۀ دليلا على ما نقول: أ- حينما يريد القرآن الكريم التعبير عن مبدأ الموازنۀ فى الانفاق و القصد فى المعاش، يرسـم لنا صورۀ فنيـۀ، رائعـۀ لحالتين متناقضتين حالـۀ البخل إلى درجـۀ الشـح، و حالۀ الكرم إلى درجۀ التبذير، و يجد خير مثال لذلک اليد المغلولۀ إلى العنق التى لا تسـتطيع أن تتصـرف، و لا تسـتطيل إلى التكرم فهى جامدۀ منقطعۀ مشلولۀ مقيدۀ، للتعبير عن حالۀ البخل و التقتير، و نفس هذه اليد مبسوطۀ لا تقبض على الشـىء، و لا يسـتقر بها شىء للتعبير عن الإفراط و التبذير إلى حد السفه، و لقد كانت هذه الصور مما يطرب لها العرب، و يهزهم بها حسن الكنايۀ و جودتها حتى عادت مثلا من الأمثال سـيرورۀ و ذيوعا و انتشـارا، و ذلـک قـوله تعـالى:

(۱) الجرجـانى، دلائل الإعجاز: ۲۹۰. (۲) ظ: د. عبـد العزيز عتيق، علم البيـان: ۲۲۴. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۷ وَ لاـ تَجْعَـلْ يَـدَکَ مَغْلُولَـۀً إِلى عُنُقِـکَ وَ لا تَبْسُـطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُـدَ مَلُوماً مَحْسُوراً (۲۹) «۱». ب- و حينمـا يريـد القرآن الكريم للكلمـۀ المهذبـۀ أن تشـيع، و للعبـارۀ المؤدبـۀ أن تنتشـر يعمـد إلى مجموعـۀ الألفاظ التى تتعلق بالجنس فيعبر عنها تعبيرا موحيـا، تفهم من ضم بعضه إلى بعض مراد اللّه به بعبـارۀ مؤدبـۀ من غير حـذر أو إحراج فيقول سـبحانه و تعـالى: نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ «۲». و يقول تعـالى: أَوْ لامَسْـتُمُ النِّساءَ* «۳» و فى ذلـک من التهـذيب و التـأديب و حسن المأخـذ مـا فيه. ج- و حينما يريد اللفظ أن يرتفع بمسـتواه، و للكلمـۀ أن تسـمو بعطائها، يتكلم باللازم، و يكنى عن نتائـج ذلک بما يذكره من اللفظ الظاهر فيقول عن المسيح و أمه: كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ «۴» و هو كنايۀ عن الحاجۀ. و كذلک قوله تعالى: أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ* «۵». فإن المراد ليس المكـان المرتفع من الأـرض و لكن مـا يؤتى عليه فيه عنـد قضاء الحاجـۀ، بوصـفه لازما له. د- و حينما يريـد القرآن الكريم تهذيب النفس و الارتفاع بمستواها إلى درجۀ المسئوليۀ فإنه يمنع عليها الاغتياب بتكثيف ظله بأن يعمد إلى صيغۀ الكنايۀ للتعبير عن هذا الهدف الكبير، فيصوره تصويرا يدعو إلى اشـمئزاز النفوس و كرب القلوب فيقول تعالى: وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً

أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ ... «۶».

(۱) الإسراء: ۲۹. (۲) البقرة: ۲۲۳. (۳) النساء: ۴۳، المائدة: ۶. (۴) المائدة: ۷۵. (۵) النساء: ۴۳. (۶) الحجرات: ۱۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۸ فعدل سبحانه عن ذكر مادة الاغتياب مكرهة و كنى عنها بأكل لحم الأخ، و لم يكتف بذلك حتى جعله ميتا، فكان هذا التشبيه التمثيلى الممض، و التجسيم الكنائى المشمئز داعية إلى العرب من جهة، و إلى تأنيب الضمير من جهة أخرى. إن هذه المعانى التى أثارها القرآن الكريم، و هو يصوغها كنائيا تدل دلالة قاطعة على عدة جوانب نفسية توخى القرآن الكريم مراعاتها و الحفاظ عليها، تكريما للألفاظ و احتراما للكلمات، و مراعاة لأدب النفوس، و كل ذلك يدل على أهمية الكناية و جليل منزلتها فى التعبير المثلى فى القرآن و عند العرب.

أقسام الكناية:

أقسام الكناية: يستفاد من تقسيم البلاغيين المتأخرين، أن للكناية ثلاثة أقسام باعتبار المكنى عنه، فقد يكون المكنى عنه صفة، فتجىء الكناية لطلب نفس الصفة، و قد يكون المكنى عنه موصوفا فتجىء الكناية لطلب نفس الموصوف، و قد يكون المكنى عنه نسبة، فتجىء الكناية لطلب النسبة بين الصفة و الموصوف. و للوقوف على أبعاد هذا التقسيم نرصده بالشكل الآتى:

ا- كناية الصفة:

ا- كناية الصفة: و هى التى يطلب بها نفس الصفة، و المراد بالصفة، الصفة المعنوية، كالجود، و الكرم، و الإباء و الشجاعة و أمثال ذلك، لا النعت المعبر عنه بالصفة فى اصطلاح النحويين «۱». أ- فأنت إذا نظرت إلى قوله تعالى: وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً (۲۹) «۲».

(۱) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۳۱۹. (۲) الإسراء: ۲۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۹ فسترى أن الحديث فى الآية و قد جاء منصبا حول صفتين معنويتين هما البخل و التبذير، و لكن أدب القرآن العظيم لم يذكرهما بالاسم بل عبر عنهما بالكناية بتصويره الفنى الدقيق، فترك التصريح إلى التلميح، و الذكر إلى الإشارة، فقرن البخل باليد المغلولة إلى العنق التى لا تستطيع حولا و لا طولا، فهى مقيدة لا تتصرف، و محجورة لا تتحرك. و قرن التبذير و الإسراف باليد المبسوطة التى لا تقبض شيئا، و لا يستقر عليها شىء. لقد كان حديث الآية منصبا حول هاتين الصفتين المعنويتين فعبر عنهما بهذا المعيار البلاغى السليم، و هو الكناية. ۲- و العرب حينما تتخلى عن التعبير المباشر إلى التعبير غير المباشر، فإنها تضع لذلك ألفاظا و تصطلح كلمات، تدل على المراد بالكناية، و من ذلك أنهم يكنون عن المرأة بالشجرة و النخلة و البيضة و النعجة، و قد أشار إلى ذلك ابن رشيق القيروانى، فعدّ من الكناية قول اللّه عزّ و جلّ فى إخباره عن خصم داود عليه السلام: إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ «۱» «۲». ۳- قال الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه): و من لطيف هذا القسم قوله تعالى: وَ لَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ... «۳». أى: و لما اشتد ندمهم و حسرتهم على عبادة العجل، لأن من شأن من اشتد ندمه و حسرته، أن يعض يده غما، فتصير يده مسقوطا فيها، لأن فاه قد وقع فيها «۴».

ب- كناية الموصوف:

ب- كنايـة الموصـوف: و هى الـتى يطلـب بهـا نفس الموصـوف، و الكنايـة هنـا تختص بـالمكنى عنـه: ______ (١) ص: ٢٣. (٢) ظ: ابن رشيق، العمدة: ١/ ٢٨٢. (٣) الأعراف: ١٤٩. (٤) ظ: القزوينى، الإيضاح: ٣٢٣. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٠ ١- قال تعالى: وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (١٩) حَتَّى إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ (٢٠) «١». فقـد عبر بالكنايـة عما لا يحسن ذكره أدبا بجلودهم، و فى ذلك إضاءة مشرقة للتعبير المهذب، بما يدل على المعنى المراد، دون الـدخول بنبو الألفـاظ، و عنت الكلام. ٢- و قـد يرغب عن اللفظ الفاحش بالتعبير المؤدب الـذى يـدل على معناه كما حملوا على ذلك قوله تعالى: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ ... (٧٥) «٢» فإن فى ذلك كما يزعمون كناية عما لا بد لآكل الطعام منه.

ج- كناية النسبة:

ج- كنايـة النسـبة: و يراد بهـا إثبـات أمر لأمر أو نفيه عنه، و قـد عبر عنه ابن الزملكـانى بقوله: «أن يـأتوا بـالمراد منسوبا إلى أمر يشتمل عليه من هى له حقيقة» «٣». و المراد بهذه الكناية تخصيص الصفة بالموصوف لا عن طريق إثبات الصفة تصريحا بل عن طريق الكنايـة و خير مثال على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: الْقارِعَةُ (١) مَا الْقارِعَةُ (٢) وَ ما أَدْراكَ مَا الْقارِعَةُ (٣) «٤». فقد أراد التعبير عن يوم القيامة لا بصـريح اللفظ، بل بنسـبة أوصافها و تأكيدها بالقارعة، كناية عن القيامة، فقد أثبت أمرا لأمر، و هى أن القيامـة ______ (١) فصلت: ١٩-٢٠. (٢) المائدة: ٧٥. (٣) ابن الزملكانى، البرهان: ١٠٥. (٤) القارعة: ١- ٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥١ تقرع القلوب بأهوالهـا و أصـدائها و وقعهـا، و ذلـك تفخيم لمعنى القيامـة و تعظيم لشأنها، و هنا تخصـص الصـفة بالموصوف بوساطة طرف آخر، فالصـفة القرع، و الموصـوف القيامـة، و الطرف الثـالث، هو القارعـة فيمـا يبـدو لى، و ذلـك هو كنايـة النسـبة. هـذه التقسـيمات للكنايـة هى التى أشار إليها عبد القاهر فى مباحثه البلاغية كما مرّ «١». إلا أن المتأخرين كالسـكاكى و القزوينى هم الذين حددوا هذه المعالم بالتسمية و التدقيق.

الكناية و التعريض:

الكنايـة و التعريض: هنـاك لمـح صـلة متقـارب من وجه، و مفترق من وجه بين الكنايـة و التعريض، حتى قـال السـكاكى: «متى كانت الكناية عرضيـة كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسبا» «٢». و يبـدو من هذا أن التعريض من فصائل الكناية، فى حين كان ابن رشيق كما سبق قد فصل بين التعريض و الكناية فعدها نوعا من أنواع الإشارة «٣». و قد كشف ابن الأثير (ت: ٦٣٧ ه) الفروق المميزة بين الأسـلوبين فقال: «و قد تكلم علماء البيان فيه فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض و لم يفرقوا بينهما، و لا حدوا كلا منهمـا بحـد يفصله عن صـاحبه بـل أوردوا لهمـا أمثلـة من النظم و النثر و أدخلوا أحـدهما فى الآـخر فـذكروا للكنايـة أمثلـة من التعريض و للتعريض أمثلـة مـن الكنايـة» «٤». و عنـده أن التعريض: «هو اللفـظ الـدال على الشـىء من طريق المفهوم لاـ بالوضع الحقيقى و لا المجازى» «٥». ______ (١) ظ: الجرجانى، دلائل الإعجاز: ٢٣٦ و ما بعدها. (٢) السكاكى، مفتاح العلوم: ١٩٤. (٣) ظ: ابن رشيق، العمدة: ١/ ٣٠٣. (٤) ابن الأثير، المثل السائر: ٢/ ١٩١. (٥) المصدر السابق: ٢/ ١٩٨. أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٢ و هو بهذا التعريف

يثير مسألة هامشية بالنسبة للكناية فهل هى من أقسام المجاز أو الحقيقة، أو أنها تحمل على الحقيقة و المجاز، و كل منهما يحقق المعنى المراد، و يفهم من كلامه أن هناك فروقا مميزة بين التعريض و الكناية تتلخص بما يأتى: أ- أن الكناية عنده تقع فى المجاز، و أن التعريض ليس منه بشىء، لأنه يفهم من جهة القرينة العرضية فلا علاقة له باللفظ فى حقيقته و مجازه. ب- أن الكناية تقع فى المفرد و المركب بينما يختص التعريض بوقوعه فى المركب فحسب. ج- أن التعريض أخفى من الكناية، لأن دلالة الكناية تعرف عن طريق اللفظ، و التعريض يفهم عن طريق الإشارة، و ما دل عليه اللفظ يكون أوضح مما لا يدل عليه اللفظ و إن علم بدلالة أخرى «١». و الحق أن ابن الأثير قد أثبت الفرق الظاهر بين الكناية و التعريض بهذه الوجوه، فإنك لو نظرت إلى قوله تعالى: قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ (٦٢) قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ (٦٣) «٢» لعرفت أن دلالة التعريض فى الآية قد وصلت إلى ذهنك من جهة المفهوم لأن هدف إبراهيم إقامة الحجة و البرهان على قومه، بأن هؤلاء لا يضرون و لا ينفعون، فهم لا ينطقون، و أبسط مظاهر توقع النفع أو الضر أن يعى الشىء و يتكلم ليحقق ما يريد، و الحجر لا يعى و لا يتكلم فسلب عنه حينئذ أبسط مظاهر الضر و النفع. و فى قوله تعالى: فَقالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ما نَراكَ إِلَّا بَشَراً مِثْلَنا وَ ما نَراكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَراذِلُنا بادِيَ الرَّأْيِ وَ ما نَرى لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كاذِبِينَ (٢٧) «٣». تعريض بأن اللّه لو أرسل بشرا رسولا لاختارنا دونك، لاعتبارات

(١) المصدر نفسه: و الصفحة.

(٢) الأنبياء: ٦٢- ٦٣. (٣) هود: ٢٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٣ فى مقاييسهم تقتضى أحقيتهم النبوة كما يتخيلون. و هذا الأسلوب جار بما جرى عليه العرب فى استعمالاتهم لأنه أبلغ من التصريح بلوغا للمراد، و تلطفا فى الغاية. و فى قوله تعالى: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (١٠) «١». فى هذه الآية دلالة خاصة حملها الزمخشرى على التعريض فقال: «و فى طى هذين التمثيلين تعريض بأمى المؤمنين المذكورتين فى أول السورة (عائشة و حفصة) و ما فرط منهما من التظاهر على رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم بما كرهه، و تحذيرهما على أغلظ وجه و أشده ... و أن لا تتكلا على أنهما زوجا رسول اللّه، فإن ذلك الفضل لا ينفعهما إلا مع كونهما مخلصتين» «٢». إن التعريض فى القرآن الكريم أسلوب مشرق من الأساليب النيابية يحتمه الأدب القرآنى، و تدعو إليه لغته المهذبة، تقويما للخلق، و صيانة للنفس الإنسانية من العبث و الغيظ و الإثارة المؤذية.

الكناية و الرمزية:

الكناية و الرمزية: الصلة بين الكناية و الرمز شبيهة بصلة الكناية بالتعريض فكلاهما ينبع من أصل واحد، و هو إرادة غير ظاهر المعنى، و دلالة اللفظ الأولية، فلقد استعمل الرمز عند العرب فى موضع إشارة و التلميح حينا، و فى مجال الإيحاء و التأثير النفسى حينا آخر. و على هذا فالرمز عند العرب ما مثل أفكارا تؤثر فى النفس، و تنطلق إلى الخارج بغير ألفاظها المعهودة، فاللفظ أداة لا تعبر عن المعنى المراد بدلالتها، و إنما يستفاد المعنى من تلويح و إشارة ذلك اللفظ. و قد استعمل القدماء الرمز فعبروا عنه بالإشارة مرة، و باللمح مرة

(١) التحريم: ١٠. (٢) الزمخشرى، الكشاف: ٤/ ١٣١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٤ أخرى، و باللحن تارة ثالثة، و حملوا عليه قول الشاعر: «١» منطق صائب و تلحن أحيانا و خير الحديث ما كان لحنا فكأنهم أرادوا باللحن الانتقال فى الكلام إلى غير وجهه الظاهرى، و التوجه به فى نحو جديد يلتبس على السامع و هو الرمز. و قد جاء فى تعريف النقاد القدامى للرمز ما

يأتى: «و أصل الرمز الكلام الخفى الذى لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار كالإشارة» «٢». و هذا التعريف غير كاف لأن يأخذ المفهوم الرمزى صيغته الاصطلاحية، و إن كان التعبير لا يختلف عن تعريف المحدثين له إلا أنهم وسعوا المفهوم فصار حدا لما لا يفهم من الكلام فى لفظه و معناه. و الرمز بعد هذا وسيلة من وسائل التعبير لبث ما فى النفس من شجا و ألم، و كشف لما تكنه من لوعة و أسى و حرمان، و لو أردنا مثالا توضيحيا على ذلك لأخذنا بما فسره الدكتور طه حسين من قصيدة المتنبى التى يبدؤها بقوله: «٣» ليالى بعد الظاعنين شكول طوال، و ليل العاشقين طويل يبن لى البدر الذى لا أريده و يخفين بدرا ما إليه سبيل فهو يحلل الصورة الرمزية فى القصيدة بما يخالف تأدية الألفاظ، و لكنها لما كانت صورة رمزية للتعبير عن حس داخلى بدأها بهذا الغناء الحزين، فكان فى القصيدة كما يرى الدكتور طه حسين «حزن دفين يصدر أحيانا عن نفس الشاعر التى لم تدرك من آمالها شيئا أو لم تكد تدرك منها شيئا، و يصدر أحيانا أخرى عن حال هذه الأمة الإسلامية التى تبلى فتحسن البلاء، و تجاهد فتحسن الجهاد، و لكنها حيث هى لا تتقدم خطوة و لعلها تتأخر خطوات ... حياته متشابهة كحياة المسلمين و كحياة الأمير، و إذن

(١) ابن رشيق، العمدة: ١/ ٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٣٠٦. (٣) المتنبى، الديوان: ٣/ ٢١٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٥ فهذه الليالى المتشابهة فى الطول، المتشابهة فى أنها تبدى له البدر الذى لا يريده، و تخفى عليه البدر الآخر الذى يهواه كل الهوى، و يطمح إليه كل الطموح، و لا يجد إليه مع ذلك سبيلا، هذه الليالى المتشابهة التى أمضته و ثقلت عليه لتشابهها، لم لا تكون رمزا لهذه الحياة المتشابهة التى تمض و تثقل بتشابهها؟ .. لم لا يكون هذا البدر شيئا آخر غير هذه الفتاة الأعرابية التى تحميها الأسنة و الرماح؟ لم لا يكون البدر رمزا لهذه الآمال النائية، و هذه الهموم البعيدة التى تاقت إليها نفس الشاعر منذ أن أحس الحياة، و قدر على النشاط، و التى أنفق ما أنفق من حياته دون أن يبلغها أو يدنو منها» «١». و قد يبدو هذا التفسير الكاشف عن دقائق الأمور غريبا. و لكن النص- دون أدنى شك- يتحمل هذا التفسير، و نفسية المتنبى تتم عن هذا الرمز، إشارة كما تقدم، و تصريحا كما فى قوله مخاطبا كافورا الإخشيدى: «٢» و غير كثير أن يزورك راجل فيرجع ملكا للعراقين واليا فقد تهب الجيش الذى جاء غازيا لسائلك الفرد الذى جاء عافيا و هو يضرب على هذا الوتر و يلوح إليه مرارا كما فى قوله فى خطاب كافور الإخشيدى أيضا: «٣» أبا المسك هل فى الكأس فضل أناله فإنى أغنى منذ حين و تشرب وهبت على مقدار كف زماننا و نفسى على مقدار كفك تطلب إذا لم تنط بى ضيعة أو ولاية فجودك يكسونى، و شغلك يسلب فإذا أضفنا إلى هذين شخصية المفسر نفسه، كالدكتور طه حسين حصلت لنا القناعة التامة و توصلنا إلى مدلول الصورة الرمزية التى حاولها أبو الطيب المتنبى: و من خلال فهمنا للرمز بالإضافة إلى ما تقدم يلحظ أن اللغة الرمزية

(١) طه حسين، مع المتنبى: ٤٤٤- ٤٤٦. (٢) المتنبى، الديوان: ٤/ ٤٢٧. (٣) نفس المصدر: ١/ ٣٠٦- ٣٠٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٦ لا علاقة لها بالمعانى العابرة التى يوحى بها اللفظ، و لا بالألفاظ الدالة على تلك المعانى، و أن شيئا ثالثا فى الاعتبار يرمى إليه الشاعر، قد يفهمه غيره من خلال معرفة نفسية الشاعر و دراسة جوانبه فى آماله و آلامه ... إلا أن الألفاظ وسيط يلوّح لهذه الحقائق. و الرمز بعد هذا وسيلة لجأ إليها المعذبون فى الأرض، ممن كمت أفواههم، أو خنقت عواطفهم، فما استطاعوا التعبير الحى المباشر، فعمدوا إلى هذا التلويح نتيجة الخوف و الحذر و التصريح، تنفيسا عن اتجاهات داخلية تنبعث من الضمير، و تنطلق من الحنايا، متخذة قوالب و أسماء و اصطلاحات و رموزا قد لا يتنبه لها خلى النفس «١». و لكن استعمال الرمز فى القرآن يختلف بظاهرته عن هذا المفهوم البشرى، فالقرآن يستطيع أن يعبر عن كل حقيقة صراحة دون حذر أو تردد، و لكنه يتخذه وسيلة مهذبة من وسائل التعبير الفنى، دون تجريح أو تقريع أو لوم أو تعنيف، بما يؤثر شعورا غامضا بالنفس أو أسى داخليا فى

المشاعر و العواطف، و إنما يمس النفس مسا رفيقا، و يداعب العواطف مداعبة هادفة. لقد وردت مادة الرمز فى القرآن مرة واحدة فى قوله تعالى: قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً ... «٢» فيما اقتص اللّه تعالى من خبر زكريا، و قد فسروه بأنه الإيماء تارة و تحريك الشفتين تارة أخرى، و قد يستعمل فى الإيماء بالحاجب و العين و اليد «٣». و قد يزداد تعجبك من بلاغة القرآن و دقة إشارته إذا علمت أنه لم يستعمل هذه المادة إلا فى هذا الموضع، و هو بذلك يشير إلى مصطلح الرمزية الحديث، فيعبر عنه «رمزا» إلى حبس اللسان على الشكر فقط بما أشار إليه الزمخشرى: «كأنه لما طلب الآية من أجل الشكر، قيل: آيتك أن تحبس لسانك إلا عن الشكر، و أحسن الجواب و أوقعه ما كان مشتقا من

(١) ظ: المؤلف، الصورة الأدبية فى الشعر الأموى: ٥٥- ٥٨. (٢) آل عمران: ٤١. (٣) ظ: الطبرسى، مجمع البيان: ١/ ٤٣٩ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٧

السؤال و منتزعا منه» «١» و فى هذه الآية إيحاء رمزى بأن سؤاله الولد قد أجيب، و جعلت لذلك آية، و الآية حبس اللسان عن الكلام. و التعبير الرمزى فى القرآن لا يقف عند حد، و إنما تجده متناثرا فى أغلب سوره بما يمكن حمله على إرادة الرمزية بمعناها الدقيق و حسبك أن تكون الحروف المقطعة فى أوائل السورة القرآنية. بمختلف تفاسيرها رموزا على ما يراد منها واقعا عند اللّه تعالى على تضارب الأقوال فى تفسيرها. و هذه الآيات الكثيرة فى القرآن الكريم التى يتوهم فيها الكثير التشبيه و التجسيم لم لا تكون رموزا على قدرة اللّه و عظمته و إرادته و سعة تدبيره و جلال استطاعته و تصرفه المطلق فى العوالم العلوية و السفلية المرئية و غير المرئية. و لم لا نقف عند المتشابه الذى لا يعلمه إلا اللّه، فنعده رمزا إلى حقائق عالية، و تعبيرا عن إرادات استعمالية لا يهتدى لها إلا الراسخون فى العلم، و كذلك الرمز لا يصل إلى مؤداه إلا من امتلك ثقافة تقويمية راقية تؤهله للاكتشاف و الاستنباط و دلالة الإيحاء. إذا عرفنا هذا جملة أدركنا مدى استعمال الرمزية فى القرآن بهذا المنظور الذى طرحناه جملة فى كثير من الأبعاد، و إذا علمنا ذلك أدركنا أن الشواهد عليه لا تنحصر، و إن إدراكه متميز فى حنايا جميع السور القرآنية المباركة. فإذا تركنا هذا الجانب، و وقفنا بإزاء القضايا المفردة فى القرآن فسوف نستوحى منها الرمزية بمعناها الدقيق و انظر على سبيل المثال إلى قوله تعالى:- فيما اقتص من خبر يوسف عليه السّلام فى ختام قصته المثيرة- رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (١٠١) «٢». أ لا ترى فى هذا الدعاء الذى صورته الآية القرآنية حكاية عن يوسف عليه السّلام، صورا لما مرّ به يوسف من الفجائع، و صفحة لعناوين تلك

(١) الزمخشرى، الكشاف: ١/ ٤٢٩. (٢) يوسف: ١٠١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٨

الأحداث المروعة التى رافقته فى حياته من حسد أخوته، و تآمرهم عليه بإلقائه فى الجب، و ابتياع السيارة له، و استخدامه فى بيت العزيز، و مراودة امرأة العزيز له عن نفسه، و إلقائه فى السجن، و تعبيره فى السجن للرؤيا، و استخراجه منه و تمكنه عند الملك، و إقامته على خزائنه، و ملاحظته لأخوته و أخذه شقيقه من بينهم، و تصور حالة أبيه، و معرفة أخوته له بعد نكرانهم، و مجىء أخوته و أبويه له من البدو إلى الحاضرة، و رفعه لأبويه على العرش و سجودهم ... إلخ. أ لا ترى فى كل هذا المناخ الموحى صورة رمزية مشرقة للمعاناة من جهة، و للطيبة من جهة أخرى، و للصفح الجميل من جهة ثالثة، و أن سلسلة هذه الأحداث قد انتهت به من غلام مضاع إلى ملك مطاع، و أن النهاية هى الموت، فطلب ذلك أو الاستمرار فى البقاء على الإسلام حتى الموت و الالتحاق بالسلف الصالح. و أية صورة رمزية مشرقة كهذه الصورة التى عبر عنها جزء من آية كريمة فجمع شتات القصة و متفرقاتها، بنهاية رمزية موحية، تكاد تعبر عن جميع خفايا النفس، و خبايا الضمير، و هل الرمز إلا ذلك؟ و هل الرمزية إلا التعبير الموحى عن خلجات النفوس، و مكنونات العواطف. إننى أرى فى نهاية قصة يوسف المتمثلة فى الآية القرآنية السابقة، هذه الرمزية الفائقة التى عرضها القرآن

بأسلوبه المشرق قبل أن يبتدع أهل الرمزية مصطلحها نظريا و تطبيقيا بعدة قرون. و انظر إلى قوله تعالى: وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرائِيلَ ... (۲۲) «۱» و ذلك فيما اقتص اللّه تعالى من محاجة موسى عليه السّلام مع فرعون، أ لا ترى فی هذه الإثارة الانكارية تصورا للحال الذى كان عليه بنو إسرائيل فی المناخ الفرعونی، و ما يدور فی ذهن موسى عليه السّلام من استعراض الحوادث التی مرت بقومه، من استحياء النساء، و قتل الرجال، و ذبح الأبناء، و تسخير الناس، دون مسوغ من عرف أو شرع أو قـــــانون، أ لاـــــ ترى فی هـــــذه العبـــــارة

(۱) الشعراء: ۲۲. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۵۹

القرآنية ما يغنيك عن سرد القصص، و ضرب الأمثلة، و استخلاص النماذج، أ لا ترى عصارة الألم و مرارة الحزن صادرة عن قلب موسى، أ لا ترى صيغة الاستفهام الاحتجاجی بادية على لسانه، فعبر عن جميع ذلك بهذه الكلمات الموحية، و هی ترمز إلى هذا المسلسل الطويل من الظلم و الاستعباد و التشريد. و أی تعبير يدل على الرمزية فی الإرادة كهذا التعبير، و أية رمزية تصور مكنونات النفس الإنسانية كهذه الرمزية. لا أريد بهذه الصفحات القليلة أن أستوعب رمزية القرآن الكريم، بل أردت التدليل عليها فقط، و لقد قال الزمخشری: «و أسرار التنزيل و رموزه فی كل باب بالغة من اللطف و الخفاء حدا يدق عن تفطن العالم، و يزل عن تبصره» «۱». عسى اللّه عزّ و جلّ أن يوفق لأفراد هذا المبحث المهم بعمل مستقل فی مستقبل الأيام، و ما توفيقی إلاـ باللّه العلی العظيم عليه توكلت و إليه أنيب و هو حسبی و نعم الوكيل.

(۱) الزمخشری: ۴/ ۱۳۱. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۶۱

الخاتمة

الخاتمة بعد هذه المسيرة المثمرة فی رحاب البيان العربی، أستطيع أن ألخص أهم النتائج العلمية التی توصلت إليها فی البحث على شكل نقاط رئيسة تشير إلى مواطن الجدة و مظاهر الاجتهاد: ۱- تم فی الفصل الأول استيحاء القيمة البيانية فی التراث العربی الأصيل، و إقرار مفهومه لغة و اصطلاحا بما يميزه عن معناه العام، و صيغته الفضفاضة إلى الاستقرار و الاصطلاح بين تطوره التأريخی، و جذوره الأولى، مع بيان أثر السابقين و جهود اللاحقين، و استقراء موقعه من البلاغة العربية بتحديد معالمه فی كل من المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، مما يتفق مع مسيرة البيان فی طور التجديد البلاغی الذی تحتاجه البلاغة ذاتها فی أصالتها و جمالها و مرونتها، مخالفين فی ذلك جمهرة من البلاغيين فی التحديد و الموضوعات و الفصول. ۲- و تكامل فی الفصل الثانی إرساء المجاز على قاعدة ثابتة فی اللغة، و بنية متوازنة فی الاصطلاح بحيث لا يختلط بفنون البلاغة الأخرى، لما بينها و بينه من فروق و مميزات خاصة، و تحدثنا عن أصالة الاستعمال المجازی فی لغة العرب بوصف العربية لغة مجاز، و ألقينا الضوء الكاشف على حاجة العرب الفنية إلى المجاز، و على توافره فی القرآن خلافا لمن أنكر ذلك، و عددنا التشبيه و الاستعارة بملحظ ما جزءين من المجاز، ثم فصلنا القول فی المجاز العقلی و المرسل، متوجهين باستقرار الوجوه لكل منهما بهدى القرآن و تقسيماته، و منظمين أمثلته بآياته و عباراته، اقتصارا عليه لا غير. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۶۲ ۳- و أنجز فی الفصل الثالث، حد التشبيه، و أهميته فی البيان العربی، و خصائصه المتميزة به، و أقسامه فی وجه الشبه و اعتبار طرفيه المشبه و المشبه به دون الدخول بالأصناف الوافدة، و التقسيمات المضنية، و تركز الحديث باتجاهين مهمين هما: وجوه التشبيه الفنی، و تشبيهات القرآن العظيم، فظهرت بذلك روعة القرآن، و أصالته التشبيهية بما يعد مجالا رحبا للتحدی و الإعجاز بهذا الفن فضلا عن سواه. ۴- و تحرر فی الفصل الرابع تقويم الحد الاستعاری، و بيان قيمة التصوير الاستعاری، و تحديد أصول الشبه الاستعاری،

و متابعة خفاء الشبه الاستعارى، و الحديث عن أقسام الاستعارة بأنواعها بما لمسنا فيه الجدة و الأصالة و التطوير و الاستغناء عن التقسيم المكثف كما جرى عليه الأوائل. ۵- و قد توافر فى الفصل الخامس تحديد الكناية فى الاصطلاح، و التركيز على بلاغتها، و التحدث عن خصائصها، و النظر فى أقسامها، و من ثم أعطينا مقارنة سليمة بين الكناية و التعريض، و حددنا وجهة النظر الإيحائية فيما استعمل العرب من رمز، يبحث مؤصل عن الرمزية عند العرب و فى القرآن الكريم، مع الكشف عن علاقة ذلك بالكناية. إن هذه الدراسة بنتائجها الأولية، إضمامة ذات بعد موضوعى لتراثنا الحضارى، قصدنا فيه تذليل العقبات، و رصد المصاعب، و حصرها فى إطار من اليسر و المرونة. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۳

علم المعانى بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى فى ضوء القرآن الكريم

المقدمة

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم المقدمة: علم المعانى قسيم لعلم البيان عند البلاغيين العرب القدامى و هما ركنان من الهرم الثلاثى لقواعد البلاغة العربية بالمفهوم التقليدى: المعانى، البيان، البديع. و لقد لمسنا فى هذا التقسيم تجوزا فضفاضا لا يلائم طبيعة المباحث البلاغية المتخصصة، و كان علينا الخوض فى أبعاد هذا التقسيم، و مناقشة مصداقيته فى النظرية و التطبيق. إن المنهج الموضوعى يقتضى الفصل بين هذه العلوم الثلاثة و إن تداخلت بعض المفاهيم فيها بسبب من الأسباب أو التقت فى بعض المقاييس فى جملة منها بوجه من الوجوه. التركيب البلاغى فى هيئة علم البيان متناسق الأجزاء متراصف الحلقات، و هو ما ينهض به لأن يتبوأ مقعد الصدارة فى بناء البلاغة المتماسك. و البعد النحوى فى بنية علم المعانى، واضح السمات متميز الأصول، و هو ما يجب أن يلتحق بمباحث النحو العربى جزءا متمما لموضوعات متداخلة فى صلبه، و هى من جوهره فى حال من الأحوال. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۶ و علم البديع مزيج من هذا و ذاك تارة، و مادة خصبة لموضوع جرس الألفاظ و وقعها تارة أخرى، فهو مستقل عن المعانى و البيان فى كثير من الملاحظ الفنية. و هذه الدراسة المختصرة بسبيل توضيح هذه المسائل إجمالا، و التأكيد على كشف الوجه الحقيقى لعلم المعانى و هو يتأرجح بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى و ضرورة عودته إلى جذوره الأولى ليحتل مكانه فى النحو العربى. إن هذه الدراسة «علم المعانى بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى» عبارة عن محاولة جادة و متواضعة فى وقت واحد، جادة فيما تحاوله من أمر، و متواضعة فيما تقدمه من نتائج، قد أكون موفقا، و قد أكون مجانبا للصواب، و مهما يكن من أمر فقد اخترتها بين عناء الاستنتاج و وحشة الطريق. و كانت طبيعة مصادر الموضوع و مراجعه تتناوب بين أصول البلاغة و النحو و اللغة قديمها و حديثها، نستعين بهذا، و نسترشد بذاك، و نناقش هذا و ذاك مستخلصين زبدة الموضوع، قاصدين إلى بلورة البحث، هادفين إلى بيان النظرية، و استجلاء الأمر، فكان نتيجة لذلك أن نكون هذا البحث من ثلاثة فصول كالآتى: الفصل الأول: و كان بعنوان (علم المعانى- تعريفا و تقسيما) بدأناه بعرض منهجى للبلاغة فى مقياسها الفنى، و تقسيم الكلام على ألفاظ و معانى، و أشتات تعريفات البلاغة بمعناها العام، و تقسيمها إلى علمين أصليين هما المعانى و البيان و إيجاد البلاغيين علما ثالثا لهما يعنى بالشئون الهامشية للألفاظ و المعانى. و عرضنا للمعانى لغة و المعانى فى الاصطلاح، و تداول علم المعانى منذ عهد مبكر لدى السابقين لعصرى السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و القزوينى (ت: ۷۳۶ ه) بعدة قرون، و خلصنا إلى سيرورة استعمال مسميات علم المعانى فى القرنين الرابع و الخامس من الهجرة النبوية المباركة. و طرحنا التقسيم التقليدى لمباحث المعانى متأثرا بمتاهات عصره فى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۷ علم الكلام، و جزئيات المنطق و الفلسفة باعتبارها صورة تجسد ما ساد المناخ البلاغى من إقحام أبحاث لا علاقة لها

بالبلاغة بوجه عام، و انتهينا إلى ضرورة التجديد لمباحث علم المعانى على أساس تصور أولى يعنى بالجملة العربية فى شتى الاستعمالات كخطوة تعنى بصقل الجهد الإنسانى للموروث الحضارى بعيدا عن الإيهام. الفصل الثانى: و كان بعنوان «تأصيل علم المعانى» و الهدف من هذا الفصل يوحى بأن مفردات علم المعانى أقدم عصرا و أعرق تاريخا مما عرفه السكاكى، و أوضحه القزوينى، و كانت هذه النظرة ميدانا لثلاثة مباحث، تمثل ثلاثة أدوار تواكب مسيرة علم المعانى متقلبة بين الواقع النحوى، و الموروث البلاغى و كان المبحث الأول: المعانى عند سيبويه. المبحث الثانى: المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس. و المبحث الثالث: المعانى عند عبد القاهر الذى وجدناه مطور هذا الفن وفق الذائقة الأدبية. و الفصل الثالث: و كان بعنوان «المعانى بين النحو و البلاغة» و تدور فكرة هذا الفصل حول فصل معانى النحو عن معانى البلاغة، و استخلاص الرأى فى مناهج المعانى، و هو جوهر الموضوع، فكانت مباحثه: معانى النحو و معانى البلاغة، و رأى فى مناهج المعانى خلصنا فيه إلى جدولة مفردات المعانى، فما كان نحويا أرجعناه إلى النحو، و ما هو بلاغى ألحقناه بالبلاغة مما وجدناه فرزا ضروريا لا مناص عنه. و ما توفيقى إلا باللّه العلى العظيم، عليه توكلت و إليه أنيب، و هو حسبنا و نعم الوكيل. النجف الأشرف/ كلية الفقه الجامعة المستنصرية الدكتور محمد حسين على الصغير أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١۶٩

الفصل الأول علم المعانى تعريفا و تقسيما

الفصل الأول علم المعانى تعريفا و تقسيما ١- عرض منهجى ٢- المعانى فى اللغة ٣- المعانى فى الاصطلاح ۴- تقسيم لمباحث المعانى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٧١

عرض منهجى:

عرض منهجى: يبدو أن الإمام على عليه السّلام أول من أعطى من العرب للبلاغة مقياسها الفنى فى ثلاثة مؤشرات تحدث فيها عن العمق البلاغى فى أصول رصينة لم أجد بحسب تتبعى أقدم منها زمنا، أو أعرق أصالة لأنها ممتدة الجذور إلى المناخ العربى الصليب فى بدء الرسالة الإسلامية. المؤشر الأول: قوله عليه السلام: «البلاغة إفصاح قول عن حكمة مستغلقة، و إبانة عن مشكل» «١». و هذا المؤشر تعريف منهجى للبلاغة يتناسب مع الكشوف العلمية اللاحقة له بعد عدة قرون، و تلك الكشوف تكاد لا تتعدى هذا المفهوم فى خطوطه الأولى، و هذا المفهوم ذو بعدين؛ الأول يتعلق بالإفصاح، و الثانى يتحدث عن الإشكال، و قد يبدو تصورهما لأول مرة بعدا واحدا، و لكن التدقيق بهما يجلو الحقيقة عنهما، فالإفصاح: الاعراب و البيان و الكشف عما يتجلجل فى الصدر، أو يدور فى الذهن من المعانى و الحكم و الآراء و التعبير عنها بألفاظها المحددة لها يعتبر فتحا لأغلافها و سبرا لأغوارها فهو أمر يتعلق بالألفاظ و المعانى دفعة واحدة، و بتفكير جملى منظم ينحدر تلقائيا فى لحظة زمنية معينة دون تردد أو إحباط. و الإبانة عن المشكل ترجمة فعلية لاشتراط ائتلاف المعانى، و تناسق العبارات و تراصف فن

---

(١) أبو هلال العسكرى، كتاب الصناعتين: ٥٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٧٢ القول بعيدا عن التعقيد المعنوى و اللفظى، و التنافر فى الكلمات و المضامين إذ لا قيمة لأى نص مغلق أو تعبير مشكل. المؤشر الثانى: وصفه عليه السلام لأداة البليغ بقوله: «ما رأيت بليغا قط إلا و له فى القول إيجاز، و فى المعانى إطالة» «١». و هو بهذا يقسم الكلام على ألفاظ و على معان، و يعتبرهما قسيمين متقابلين و متعادلين بوقت واحد، فهما متقابلان لأنهما أداة الكلام و قوامه، أى ركناه، و هما متعادلان، لأن الكلام لا ينتظم إلا بهما

مجتمعين، و هو ما أدركه بعد حين ابن رشيق القيروانی (ت: ۴۵۶ ه) حينما قال: «اللفظ جسم، و روحه المعنى، و ارتباطه كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، و يقوى بقوته» «۲». أضف إلی ما تقدم اعتبار الإمام؛ الإيجاز أصل البلاغة و هو رأی يذهب إليه جملة من البلاغيين فی عصور لاحقة «۳». المؤشر الثالث، قوله عليه السلام: «لو لا أن الكلام يعاد لنفد» «۴»، و مراده كما يفهم أن البيان ذو كلمات واحدة فی اللغة الواحدة و لكن هذه الكلمات تتمايز فی التركيب، و تتفاوت فی التنظيم الجملی، و يعبر عنها كل أحد بما تسيغه ذائقته البلاغية، و إلا لضاقت اللغة عن المراد، و هو ما عبر عنه البيانيون بإيراد المعنى الواحد بصور مختلفة، و هو علم البيان. و هناك أشتات متفرقة لتعريف البلاغة عند الأمم سردها أبو عثمان الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) «۵». و أما عند العرب، فقد نقل عنهم النويری (ت: ۷۳۳ ه) أنها «ما فهمته العامة و رضيته الخاصة» «۶».

---

(۱) المصدر نفسه: ۱۸۰. (۲) ابن رشيق، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده: ۱/ ۱۲۴. (۳) ظ: الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۸۷. (۴) أبو هلال العسكری، كتاب الصناعتين: ۲۰۲. (۵) الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۸۷. (۶) النويری، نهاية الأرب: ۷/ ۱۰. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۳ و يميل أكثر البلاغيين القدامی و المحدثين إلی أنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو مناسبة المقال للمقام» «۱». و لقد كان علم البيان الذی يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، و أداؤه بصور متعددة، هو القانون الذی تعرف به هذه المطابقة، و تلك المناسبة» «۲». و لقد كان علم المعانی هو القانون الذی تعصم مراعاته عن الخطأ فی تأدية المعنى المراد، و الاحتراز عن التعقيد المعنوی «۳». و قد أودع البلاغيون كلا من المعانی و البيان جملة من الأبحاث، نهض البيان منها بعناصر الصورة الفنية للكلام العربی، فكان منه المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، و كان من المعانی البحث عن قضايا الإسناد و متعلقات الفعل، و الخبر و الإنشاء و فروعهما، و متعلق الإسناد بقصر، أو بغير قصر و باب فی الفصل و الوصل و آخر فی تمييز الكلام البليغ فی زيادته و إيجازه و مساواته و هو باب الإيجاز و الإطناب و المساواة «۴». ثم شاء البلاغيون أن يوجدوا لهذين العلمين علما ثالث يعنی بالشئون الهامشية للألفاظ و المعانی، فكان ذلك «علم البديع» فی بحثه المحسنات اللفظية و المعنوية، فكان من المحسنات اللفظية: الجناس و السجع و الترصيع و الموازنة ورد العجز على الصدر و لزوم ما لا يلزم ... إلخ، و كان من المحسنات المعنوية: المقابلة و المطابقة و المبالغة و مراعاة النظير و المذهب الكلامی و حسن التعليل و التورية و الاستطراد و تجاهل العارف تأكيد المدح بما يشبه الذم، و تأكيد الذم بما يشبه المدح ... إلخ. و هذا العلم فيما يبدو لی بحاجة ماسة إلی صقل و تهذيب مضنيين، و إلی عرض جديد بأسلوب جديد يعود بأغلب مباحثه إلی «جرس الألفاظ». و كان كتابنا «أصول البيان العربی» و قد عرض لكثير من مشاكل الفن

---

(۱) ظ: داود سلوم، النقد المنهجی عند الجاحظ: ۸۳. (۲) المؤلف، أصول البيان العربی: ۲۹. (۳) أمين الخولی، مناهج تجديد: ۲۶۲. (۴) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فی المثل القرآنی: ۱۴۸، بتصرف. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۴ البلاغی و حصر أبعاده فی كل من المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية كأصول ثابتة للمعيار الأصيل فی القرآن الكريم و عند العرب. و جاء هذا البحث مؤصلا لعلم المعانی فأرجع ما يختص منه بمعانی النحو إلی النحو العربی، و ما يستفاد فيه حسا بلاغيا إلی البلاغة، فكان الإسناد و قضاياه كافة، و الخبر و الإنشاء، و متعلقات الفعل و القصر و الحذف و التقدير، و التقديم و التأخير، من حصة النحو العربی و كان الفصل و الوصل و الإيجاز و الإطناب بسبيل من البلاغة العربية التی ترتفع إلی مستوى الأصول البلاغية الأربعة المتقدمة. و كان الاستدلال المنهجی رائدنا فی هذه الدراسة و الاستنباط القائم على أساس الفكر و التجرد طريقنا إلی اكتشاف المجهول، و استقراء الحقائق. و ما توفيقی إلا باللّه العلی العظيم، عليه توكلت و إليه أنيب، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

المعاني في اللغة:

المعاني في اللغة: المعاني جمع المعنى، و المعنى في أصله اللغوي كما عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥ ه) ما نصه: «و معنى كل شيء محنته و حاله الذي يصير إليه» «١». و عنه نقله ابن منظور (ت: ٧١١ ه) «٢». و روى الأزهري عن أبي العباس، أحمد بن يحيى، (ثعلب) (ت: ٢٩١ ه)، قال: «المعنى و التفسير و التأويل واحد» «٣». و معنى كل كلام مقصده «٤».

(١) الخليل، العين: ٢/ ٢٥٣. (٢) ابن منظور، لسان العرب: ١٩/ ٣٤١. (٣) المصدر نفسه: ١٩/ ٣٤١. (٤) المصدر نفسه: ١٩/ ٣٤١. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ١٧٥

و عند الراغب (ت: ٥٠٢ ه) المعنى إظهار ما تضمنه اللفظ ... و هو يقارن التفسير و إن كان بينهما فرق. «١» و عند الطريحي (ت: ١٠٨٥ ه) معنى الشيء و فحواه و مقتضاه و مضمونه كل ما يدل عليه اللفظ ... و قولهم هذا بمعنى هذا، و في معنى هذا: أي مماثل له أو مشابه» «٢». و يتضح مما سبق أن للمعنى عدة مؤشرات: الأول: يعنى بمصير الشيء و حاله و محنته، و لا علاقة لهذا بمعنى اللفظ أو القول أو الكلام إلا على جهة المجاز، بلحاظ أن معنى اللفظ هو حاله التي يصير إليها على سبيل التجوز كما أسلفنا، و ذلك إذا أريد من الحال ما يؤول إليه. الثاني: إن المعنى يعنى بالبيان و الإظهار و الكشف و الرجوع و هو رأي ثعلب (ت: ٢٩١ ه)، و هو يلتقي بمضمونه بالمؤشر الثالث. الثالث: يعنى بدلالة اللفظ على المضمون و المحتوى و إظهار ما تضمنه اللفظ من مراد، و هو رأي الراغب (ت: ٥٠٢ ه) و ابن منظور (ت: ٧١١ ه) و فخر الدين الطريحي (ت: ١٠٨٥ ه)، و هو ما نأنس له في تحديد المعنى لغة. و على هذا فالمعاني لغة: تعنى بدلالة الألفاظ على مضامينها و مقاصدها، و ما يظهر منها لغة عند التبادر في الإطلاق لدى العرف العربي العام. و هو أجنبي عن المصطلح الفني للمعاني التي يعرف بها حال اللفظ العربي في مطابقته لمقتضى الحال لا في دلالته على معنى معين كما سترى. المعاني في الاصطلاح: يشكك الدكتور أحمد مطلوب بوضوح مصطلح المعاني أو البيان عند

(١) الراغب، المفردات في غريب القرآن: ٣٥٠. (٢) الطريحي، مجمع البحرين: ١/ ٣٠٩. أصول البيان العربي في ضوء القرآن، ص: ١٧٦

كل من سبق أبا يعقوب السكاكي (ت: ٦٢٦ ه) و هو لا يستطيع أن يتبين مفهوم البيان و المعاني بدقتهما الاصطلاحية قبل السكاكي الذي عدّه: «أول من قسم البلاغة إلى معان و بيان و محسنات و أنه أول من أطلق على الموضوعات المتعلقة بالنظم مصطلح «علم المعاني» «١». و قد عرف السكاكي علم المعاني بأنه: «هو تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة و ما يتصل بها من الاستحسان و غيره ليحرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» «٢». و قد رفض الخطيب القزويني (ت: ٧٣٦) تعريف السكاكي لعلم المعاني لأن التتبع ليس بعلم، و لا صادق عليه، فلا يصح تعريف شيء من العلوم به «٣». لهذا فهو يختار تعريفا آخر له، و يصوغه على النحو التالي: «و هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال» «٤». و قد انتصر لهذا التعريف سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١ ه) منبسطة بالشرح و التعليل، فقال: «أي هو علم يستنبط إدراكات جزئية و هي معرفة كل فرد من جزئيات الأحوال المذكورة التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال احترازا عن الأحوال التي ليست بهذه الصفة مثل الإعلال و الإدغام و الرفع و النصب و ما أشبه مما لا بد منه في تأدية أصل المعنى، و كذا المحسنات البديعية ... و المراد أنه علم تعرف به هذه الأحوال من حيث أنها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال لظهور أن ليس علم المعاني عبارة عن تصور معاني التعريف و التنكير، و التقديم و التأخير و الإثبات و الحذف، و غير ذلك» «٥».

(١) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ٥٧. (٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ٧٧. (٣) القزويني، الإيضاح: ٨٤. (٤) المصدر نفسه: ٨٤. (٥) التفتازاني، مختصر

المعانی: ۱۵. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۷ و القدر الجامع بين تعريفی السکاکی و القزوينی هو غاية هذا العلم فی مراعاة الکلام لمقتضيات الحال، و هو أمر بلاغی، لا علاقة له بتوجهها النحوی فی تبويب مباحث المعانی غالبا إذ مهمة المعانی عندهما مراعاة المقال لمناسبة الحال، فلا تکلم العالم بلغة الجاهل، و لا السوقی بلهجة البدوی، و لا تضع الظاهر موضع المضمر، و لا المخاطب مکان المتکلم، و لا من حقه التعريف منکرا، و لا من موقعه التقديم مؤخرا، و هو ما يختلط به علم المعانی بعلم البيان بوجه من الوجوه، لأن مقتضيات الحال تجری فی التشبيه و الاستعارة و المجاز و التمثيل و الکناية کما تجری فی قضايا الإسناد و موارد الخبر و الإنشاء و سواهما، و لکن علم البيان يخرج هنا لأن البحث فيه لا عن أحوال اللفظ من حيث تقديمه و تأخيره، أو تعريفه و تنکيره، أو قصره و حصره، أو حذفه و إثباته، و إنما عن تأدية المعنی الواحد بصور متعددة و بقوالب مختلفة کما هو تعريفه. أما بالنسبة لسبق السکاکی لمصطلح علم المعانی و کونه أول من قسم البلاغة إلی معان و بيان و محسنات فهنا تجب الإشارة إلی أن جار اللّه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) قد ذکر مصطلحی علم البيان و المعانی نصا فی حديثه عن آداب التفسير فقال: «و لا يغوص علی شیء من تلک الحقائق إلا رجل قد برع فی علمين مختصين بالقرآن و هما علم المعانی و علم البيان ...» «۱». و هذا ما حدا بالدکتور شوقی ضيف أن يعد الزمخشری أول من ميز بين المصطلحين، و قسم البلاغة إلی علمين هما المعانی و البيان «۲». و جاء فخر الدين الرازی (ت: ۶۰۶ ه) فتحدث عن الخبر متعرضا لذکر مصطلحی المعانی و البيان تصريحا فقال: «و لکن الخبر هو الذی يتصور بالصورة الکثيرة، و تظهر فيه الدقائق العجيبة و الأسرار الغريبة من علم المعانی و البيان» «۳».

(۱) الزمخشری، الکشاف: ۱. (۲) شوقی ضيف، البلاغة: تطور و تأريخ: ۲۲۱. (۳) الرازی، نهاية الإيجاز: ۳۶. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۸ و الذی يبدو لی أن تقلب هذين المصطلحين فيما أبداه الزمخشری و الرازی يقتضی کونهما معروفين دون ريب، إذ أرسلاهما إرسال الأمر المسلم الذی لا يتنازع فيه اثنان و سيتضح فيما بعد أن مصطلح المعانی قد استعمل فی حال من الأحوال النحوية أو البلاغية عند کل من أبی سعيد السيرافی (ت: ۳۶۸ ه) و أحمد بن فارس (ت: ۳۹۵ ه) و عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) الذی تخصص بتعيين مباحثه الکبری مبوبة، جملة و تفصيلا کما سيأتی ذلک. و يمکن الاستدلال علی صحة تداول المعانی بما أورده السکاکی نفسه إذ استعمل بديهيا العبارات التالية: ۱- علماء علم المعانی. ۲- صناعة علم المعانی. ۳- أئمة علم المعانی «۱». فما هی دلالة هذه التعبيرات لو لم يکن لعلم المعانی علماء و صناعة و أئمة، و قد أفاد منهم السکاکی، و سار علی خطاهم، لم لا يکون السکاکی بالذات قد أشار بهذا إلی من تقدمه کالسيرافی و ابن فارس و عبد القاهر و الزمخشری و الرازی و أضرابهم ممن استعملوا هذا المصطلح و هم يعنون ما يقولون ما دامت البلاغة مقسمة عند الزمخشری و الرازی إلی معان و بيان، و ما دامت المعانی قد بحثت عند سواه فی أصول النحو أو نظرية النظم مجالات الخبر و الإنشاء لما أبداه الدکتور أحمد مطلوب لدی تعقيبه علی عبارات السکاکی إذ قال: «و لم يحدد- يعنی السکاکی- معانی هذه العبارات، و لا ندری ما المقصود بها، و من أئمة علماء المعانی و أئمته؟ لأننا لم نعثر فی تاريخ البلاغة قبل السکاکی علی علماء اختصوا بالمعانی و بحثوه کما بحثه السکاکی و حدّد موضوعاته و لم تکن البلاغة مقسمة إلی معان و بيان و بديع» «۲».

(۱) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۹۵، ۸۱، ۱۲۱. (۲) أحمد مطلوب، القزوينی و شروح التلخيص: ۲۹۲. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۹ و ليس الأمر کذلک فقد قسمها کل من الزمخشری و الرازی و بحثها بأصولها دون بعض مسمياتها عبد القاهر الجرجانی. و الأمر الذی أريد الوقوف عنده هنا وقفة يسيرة، إن هؤلاء الاعلام الثلاثة لم يعرضوا للمعانی و البيان علی المستوی النظری فحسب بل لقد سبق بعضهم إلی التطبيق الفعلی بالمسميات المحددة لأصناف هذين العلمين، فالزمخشری مثلا لم يکتف بالإشارة إلی مهمة

المفسر باستقراء المعانى و البيان، بل بحثهما ضمن الكشاف تفصيليا، و بكثير من العناية فى التخصيص دون التعميم، فهو حينما يبحث وجوه البلاغة فى قوله تعالى: وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْماءُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَ قِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۴۴) «۱»، فإنما يبحث ذلك فى جزئيات علمى البيان و المعانى بشكل دقيق و متميز، فيذكر الاستعارة و المجاز، و الخبر و الإنشاء و التقديم و التأخير، و يختم ذلك بقوله: «و لما ذكرنا من المعانى و النكت استفصح علماء البيان هذه الآية و رقصوا لها رءوسهم» «۲». و فى هذا دلالة- على الأقل- على سيرورة استعمال هذه المسميات و التخريجات- بلاغية أو نحوية- فى علمى المعانى و البيان.

تقسيم مباحث المعانى:

تقسيم مباحث المعانى: استقر البلاغيون فى تقسيم مباحث المعانى على ما أبداه كل من السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و من بعده القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) حتى عادت هذه المباحث فى تقسيمها مدار علم المعانى، و محور نظامها الرتيب الذى لا يطاوله أحد. و لقد كان هذا التقسيم التقليدى معلما من سيماء العصر فى تقلبه بمتاهات علم الكلام، و تقسيمات المنطق و الفلسفة، و اقتفى أثرهما بهاء الدين السبكى (ت: ۷۳۳ ه)، و سعد الدين التفتازانى (ت: ۷۹۱ ه) و من اتبعهما من الشارحين و المختصرين «لمفتاح العلوم» و من تابعهم جميعا من

---

(۱) هود: ۴۴. (۲) ظ: الزمخشرى، الكشاف: ۲/ ۲۷۱ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۰ البلاغيين القدامى فى المختصرات و المطولات و التلخيصات و نتيجة لمسيرة هذا الركب فى هذا الاتجاه المقيد، فقد أوقع بالبلاغة العربية فى معالم جافة لا تمت إلى الذوق الفنى بصلة، بل اعتمدت الشكليات الفجة، و التقسيمات المملة، فأخضعت لأقيسة أصولية و اصطلاحات منطقية، حتى عادت شبيهة بالألغاز المعماة، لا مسحة لجمال فيها، و لا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثين أن يسم هذا التراث العربى الإسلامى المحض بالأثر اليونانى تارة، و الأعجمى تارة أخرى، نظرا لعقم الجدل المثار فى تصانيف هؤلاء القوم «۱». إن التقسيمات المعقدة التى ألحقت بعلم المعانى بتفريعاتها المضنية، و ضروبها المتشعبة مرده إلى ما أفاده الأستاذ أمين الخولى بأنه «صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية و كلامية، و منطقية، أقحمت فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبى، و ضيقت دائرتها الفنية، و أفاضت عليها جمودا و جفافا أعجزها عن أن تترك أثرا أدبيا فى ذوق دارسها «۲». و يأتى السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) فى طليعة هؤلاء المصنفين على طريقته الخاصة فى التقسيم و التقعيد فيضع مباحث علم المعانى فى قوالب جامدة تنتهى به إلى قوانين، و القوانين إلى فنون، و الفنون إلى مباحث على الشكل الآتى: القانون الأول، و يتعلق بالخبر، و القانون الثانى و يتعلق بالطلب. و قسم القانون الأول إلى أربعة فنون: الأول: فى الإسناد الخبرى، و تفصيل اعتباراته و تبيين أنواعه، و عرض أغراضه، و استخراج مؤكداته، و خروجه عن مقتضى الظاهر. الثانى: فى تفصيل اعتبارات المسند إليه، و بيان وجوه حذفه و ذكره، و مباحث تعريفه و تنكيره، و إضماره، و وجوه تعريفه بالموصولية و الإشارة، و الألف و اللام، و الإضافة ... إلخ.

---

(۱) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ۲۳. (۲) أمين الخولى، دائرة المعارف الإسلامية، مادة بلاغة: ۴/ ۷۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۱ الثالث: فى تفصيل اعتبارات المسند، و تناول فيه متعلقات الاسم و الفعل، و بحث الاسم فى حذفه و ذكره، و إفراده، و تقييده، و تنكيره، و تخصيصه و تعريفه، و تقديمه و تأخيره، و فيما يتعلق بالفعل فقد بحث ذكره، و حذفه، و إضمار فاعله و إظهاره، و ترك مفعوله و إثباته، و تقييده بالشرط. الرابع: فى تفصيل اعتبارات الفصل و الوصل، و الإيجاز و الإطناب و المساواة، و القصر. و قسم القانون الثانى إلى خمسة فنون هى: التمنى، الاستفهام، الأمر، النهى، النداء. و اتبع كل ذلك

باستعمال الخبر موضع الطلب، و الطلب موضع الخبر، و ألحق فی الخاتمة أسلوب الحکیم. و یعقب الدکتور أحمد مطلوب علی هذا التقسیم بقوله: «الواقع أنه لم ینجح فی هذا التقسیم الذی بناه علی المنطق، فحصر به موضوعات المعانی حصرا مزقها تمزیقا، أفقدها کل روح، و باعد بینها و بین ما یتطلبه الفن الأدبی الذی ینبغی أن یعتمد أول ما یعتمد علی الذوق» «۱». و قد حصر الخطیب القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) مبانی علم المعانی فی ثمانیة أبواب هی: ۱- أحوال الإسناد الخبری. ۲- أحوال المسند إلیه. ۳- أحوال المسند. ۴- أحوال متعلقات الفعل. ۵- القصر. ۶- الإنشاء.

____ (۱) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغیة: ۵۹ و ما بعدها. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۸۲ ۷- الفصل و الوصل. ۸- الإیجاز و الإطناب و المساواة «۱». و هذا التقسیم فی مباحث المعانی إلی القصد أقرب، و بجزء من البلاغة ألصق، و إن اختلط بعلم النحو من وجوه کما سیأتی. و وجه حصر مباحث المعانی بهذه الأبواب عنده: «إن الکلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن یکون لنسبته خارج تطابقه، أو لا- تطابقه، أو لا یکون لها خارج. الأول الخبر و الثانی الإنشاء، ثم الخبر لا بد له من إسناد و مسند إلیه و مسند، و أحوال هذه الثلاثة هی الأبواب الثلاثة الأولی ثم المسند قد یکون له متعلقات إذا کان فعلا، أو متصلا به، أو فی معناه، کاسم الفاعل و نحوه، و هذا هو الباب الرابع ثم الإسناد و التعلق کل واحد منهما یکون إما بقصر أو بغیر قصر، و هذا هو الباب الخامس، و الإنشاء هو الباب السادس، ثم الجملة إذا قرنت بأخری فتکون الثانیة إما معطوفة علی الأولی، و إما غیر معطوفة و هذا هو الباب السابع، و لفظ الکلام البلیغ إما زائد علی أصل المراد لفائدة أو غیر زائد، و هذا هو الباب الثامن» «۲». و واضح أن الصنعة الکلامیة، و الصبغة المنطقیة بینه السمات علی هذا النص تأثرا ببیئة العصر الکلامیة و متطلبات البحث الاحتجاجی فی الجدل و الرد و الافتراض. و قد کان قرب هذا المناخ من المدرسة الیونانیة، و تأثره بالمزاج الإغریقی مما یلی هذا التقسیم فی تکلفه، و مجانبته للذائقة الفنیة فی جملة من الأبعاد. لهذا فإن ما قدمه القزوینی نموذج متطابق فی أغلب الحیثیات الرئیسیة لما أفاده السکاکی من ذی قبل مع شیء من التحویر. و لو أردنا لعلم المعانی التجدید، و لمباحثه الجمع و لمّ الشتات

____ (۱) الخطیب القزوینی، الإیضاح: ۱/ ۸۵. (۲) المصدر نفسه: ۸۵. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۸۳ و لأوصاله التوقیع بعد التمزیق، لکان علینا أن نجمل مباحثه بعیدة عن التکرار فی کل باب، و الإعادة فی کل فصل، و الاختلاط فی کل فن، و لرجعنا بعلم المعانی إلی عهد عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) فی توحید المتشابهات و حصر الموضوعات. و مع أن مهمتنا هی البحث عن أصول المعانی فی إعادة جملة من مباحثها إلی علم النحو، و هو ما تهدف إلیه هذه الرسالة، إلا أننا فی ضوء ما سبق نستطیع أن نعطی تقسیما أولیا لمباحث المعانی، و فیه کثیر من الاعتدال و مواکبة للمنهجیة الموضوعیة بحدود الإدراک القاصر و ذلک علی شکل فصول قابلة للتصحیح و التنقیح أو التقدیم و التأخیر، أو الحذف و الإضافة بغض النظر عن کونها مما یلتحق بالبلاغة أو النحو فلذلک حدیث خاص به سیأتی بإذن اللّه «۱». و هذا التصور الأولی لمباحث المعانی یصاغ علی النحو التالی: ۱- الجملة العربیة: و تبحث بها قضایا الترکیب الجملی فی الإسناد و قضایاه العامة. ۲- الخبر و الإنشاء، و یبحث فیه أنواع الخبر، و أسالیب الإنشاء بقدر جامع لا- إفراط فیه و لا تفریط. ۳- التعریف و التنکیر، و یشتمل علی بحث مواطنهما فی الفن القولی. ۴- التقدیم و التأخیر، و تبحث مزیتهما بعامة، بعیدا عن التفصیلات المضنیة، و الجزئیات المعقدة. ۵- الذکر و الحذف، و یشتمل علی بیان مواردها و فوائدهما و عائدیتهما علی الکلام. ۶- القصر و الحصر، و بأدواتهما و ملامحهما النحویة و البلاغیة. ۷- الفصل و الوصل.

____ (۱) ظ: فیما بعد، مباحث المعانی بین النحو و البلاغة. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۸۴ ۸- الإیجاز و الإطناب و المساواة. و هذا المنهج

قريب من منهج عبد القاهر بل هو امتداد له فى حصر الموضوعات و جمع متفرقاتها، فإن بحث هذه المواضيع بحثا نحويا أمكن ذلك، و إن بحثت بحثا بلاغيا كان كذلك على أن الفصول الستة الأولى مكثفة المعالم فى معانى النحو، و الفصلان الأخيران متماثلان مع فنون البلاغة العربية كما سيأتى التفصيل فيما بعد. لقد سبق لنا القول: إن التفريعات و التعريفات المستمدة من مدرسة الإيهام و الإبهام، معالم مضللة لا تلتقى و الذوق الفنى و مظاهر متخلفة تدعو إلى النفرة و الاشمئزاز، و لا ذنب للبلاغة فى ذلك بل للمتصرفين فى أصنافها، و الداعين إلى تعقيدها حتى عادت كالطلاسم المبهمة. و ليس ما ذهب إليه جمع من قدامى الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم ... ثقافة أجنبية، و سليقة أعجمية، ليس ما ذهبوا إليه نصوصا مقدسة غير قابلة للنقاش، و لا هى تعليمات دينية غير قابلة للرد، بل هى آراء بشرية تقبل النقض و الرفض، و تتعرض للسهو و الخطأ كما تتقبل الرضا و القبول، و ليس تقويمها خروجا على التراث، بل هو تهذيب و صقل للجهد الإنسانى و تطوير للموروث الحضارى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۵

الفصل الثانى

تأصيل علم المعانى

تأصيل علم المعانى ۱- بين يدى هذا الفصل ۲- المعانى عند سيبويه ۳- المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس ۴- المعانى عند عبد القاهر أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۷

بين يدى الفصل:

بين يدى الفصل: نود أن نشير هنا أن مفردات علم المعانى هى أقدم عصرا، و أعرق تأريخا، مما عرفه السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و أوضحه القزوينى (ت: ۷۳۹ ه)، بل هى أوسع دائرة بالمعنى العام مما خطط له عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) أو ذكره الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) أو أبانه الرازى (ت: ۶۰۶ ه)، و أريد بسعة دائرتها، تداولها بين العلماء و لكن بتطبيقاتها الدلالية، لا بمعانيها الاصطلاحية، أو تسمياتها الحدودية كما هو شأن السكاكى أو منهج القزوينى عند تدقيقهما فى الرسوم. ولدى تتبعى لظاهرة شيوع المعانى متقلبة بين الواقع النحوى، و الموروث البلاغى، رأيتها تتبلور فى ثلاثة أدوار متميزة، يمثل الدور الأول سيبويه، و الدور الثانى يمتد من ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) حتى ابن فارس (ت: ۳۹۵ ه) و الدور الثالث يتمثل فى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) باعتباره مطور هذا الفن وفق مواصفات الجمال الأدبى المتوافرة فى أى أثر نصى، و الصور الفنية المتجددة فى هيئة الكلام و محتواه. و سأقف عند هذه الأدوار الثلاثة وقفة عرض و بيان مقتضب، لا وقفة استيعاب و نقد مستفيض، تبعا لطبيعة هذا البحث المختصرة، و ذلك لاعتبارى هذه الأدوار مترابطة تمثل تأصيل علم المعانى قبل استقرار مصطلحه التقليدى عند السكاكى و القزوينى و رواد مدرستيهما البلاغية بشكل عام. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۸

المعانى عند سيبويه:

المعانى عند سيبويه: الاضطلاع بدور سيبويه (ت: ۱۸۰ ه) فى بناء النحو العربى و تقديم النصوص اللغوية، و صيانة اللغة الفصحى مهمة شاقة تتطلب تخصصا و جهدا متميزين، و سبر أغوار كتابه مما يتواكب مع هذين الملحظين، و حينما نقول سيبويه و الكتاب، فإننا نريده و نريد الخليل بن أحمد الفراهيدى (ت: ۱۷۵ ه) من ذى قبل، فهو أستاذه و الموصل لعلمه، و علم العربية، و

لا نريد الاستدلال على هذه الحقيقة بأكثر من الإشارة إلى مئات المرات التى روى فيها سيبويه عن الخليل أو حكى قول الخليل، أو شرح رأى الخليل فإذا أضفنا إلى ذلك قول ابن النديم، محمد بن إسحاق البغدادى (ت: ٣٨٥ ه): «قرأت بخط أبى العباس ثعلب: اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان و أربعون إنسانا منهم سيبويه و الأصول و المسائل للخليل» «١». و إذا وجدنا نصر بن على الجهضمى يروى: «لما أراد سيبويه أن يؤلف كتابه قال لأبى: تعال نحيى علم الخليل» «٢»، علمنا أن ما بحثه سيبويه هو جزء ممّا بحثه أستاذه الخليل حتى قال أحد الدراسين المعاصرين: «و أما بحوث علم المعانى فأكثر ما ورد منها فى هذه الفترة مبثوث فى كتب النحاة، و كان فارس ميدانه- أو على الأقل من عرفناه- هو الخليل بن أحمد» «٣». و ما سوف نلاحظه من تضلع سيبويه فى مهمة علم المعانى لا يمكن أن تضاف إليه دون الخليل كما سيتضح فيما بعده. و مهما يكن من أمر فمنذ هذا العهد المبكر و هو القرن الثانى للهجرة نجد فى الكتاب حديثا متكاملا عن قضايا الإسناد فى مختلف الصيغ و الأحوال النحوية، مما يعنى أن نشوء علم المعانى كان فى أحضان علم النحو، ففى الكتاب. ١- نجد سيبويه يتحدث عن تعريف المسند إليه فى شتى صنوف

______
(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ٢٧. (٢) ابن النديم، الفهرست: ٦٧. (٣) الزبيدى، الطبقات: ٧٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٨٩

التعريف و يتعرض لتنكيره، ثم يذكر الخبر، و يعتبر المسند إليه أصل الكلام، و يعالج مسألة تقديمه و تأخيره، و يدعو إلى التمعن و إجالة الفكر فى قضية تنكيره ... إلخ» «١». و هذا الباب الذى أفرده سيبويه للمسند إليه و الخبر هو الباب الأول، و هو نفسه الباب الثانى و الثالث عند السكاكى، و تختلط به أبواب أخرى. ٢- و يستعرض سيبويه- بيسر و سماح- مباحث التقديم و التأخير فيعرض لتقديم ما حقه أن يتأخر، و لتأخير ما شأنه أن يتقدم فى جملة من مباحث الكتاب، و ما قصد فى كل ذلك من الاهتمام فى الكلام، أو تنبيه المخاطب، و هو لا يعنى بمسألة التقديم و التأخير نحويا بل يعللها بلاغيا فيما تعورف عليه فيما بعد عند البلاغيين فى وجه من الوجوه «٢». ٣- و بحوث الخبر و الإنشاء منتشرة فى الكتاب بشكل يلفت النظر فمباحث الخبر و هى محددة المعالم يستوفى الكتاب مظاهرها و الإنشاء يستوعب جزءا من جوانبه بصور دقيقة: كالاستفهام و الطلب و النداء و التمنى و الأمر و النهى ...» «٣». ٤- و يتمثل سيبويه حديث الحذف و الذكر فيما ينقله عن أستاذه الخليل بإطناب ينتج فيه أغلب مباحث علم المعانى «٤». ٥- و أما الحديث عن الفصل و الوصل و الزيادة و يريد بها الإطناب عادة- فنجده منتشرا فى طيات الكتاب «٥». و هذا لا يعنى أن سيبويه كان معنيا بالدراسات البلاغية بل هو معنى بالمباحث النحوية و الشئون اللغوية و ذلك مما يقرب لنا وجهة النظر القائلة بأن مباحث المعانى نحوية و الشىء الثمين فى الموضوع قرب الصلة بين ما خطط له سيبويه من مباحث علم المعانى و بين ما استقر عليه علماء البلاغة

______
(١) عبد السلام عبد الحفيظ، مناهج البحث البلاغى: فى الدراسات العربية: ٣٦. (٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٢٢- ٢٧. (٣) المصدر نفسه: ١/ ١٢، ١٥، ٢٧، ٤١، ٦١، ٢٨٥. (٤) المصدر نفسه: ١/ ٥١، ٥٢، ٤٨، ١٧٢، ٣١٨، ٣١٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٣٠٢، ٤٨٤. (٥) المصدر نفسه: ١/ ١١٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩، ٣٢٩، ٢٧٩، ٣٧٥، ٣٩٥، ٤٥٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٠ فيما بعد، و قد تولى الإسناد الأستاذ الدكتور على النجدى ناصف- رحمه اللّه-: «بيان تلك الصلة فى كتابه عن (سيبويه إمام النحاة) فيرى أن هناك رحما ماسة، و صلة شديدة، بين منهج سيبويه فى كتابه، و بين منهج علماء البلاغة المتأخرين فى علم المعانى. فالفكرة التى كان سيبويه يرعاها و يصدر عنها تنويع مباحث النحو و ترتيب أبوابه كما تمثلت لى بالنظر و المراجعة فى الكتاب، و مدارها العامل أولا و أخيرا: نظر فى الجملة حين تكلم عن المسند و المسند إليه، فإذا هى فعلية و اسمية ... ثم تكلم عن الفعل المحذوف و الفعل المذكور و المتعلقات ثم صار إلى الجملة الاسمية فتكلم عن الابتداء و نواسخه ... و يبدو أن النسق الذى أخذ به سيبويه هو الذى ألهم علماء المعانى فكرة انحصار مباحثه فى أبوابه الثمانية المعروفة و ليس يسع المرء و هو يقرأ كلامهم فى ذلك إلا

أن يبين اقتباسهم منه، و اقتداءهم بهداه» «۱». بل لقد ذهب الدكتور عبد القادر حسين إلى أكثر من هذا فعدّ سيبويه ممن أنار الطريق بين يدى عبد القاهر للاستقلال بنظرية النظم فقال: «فإذا كان عبد القاهر هو الذى ينسب إليه ابتكار نظرية النظم، لأنه بسطها و فصلها و طبقها على أبواب جمة من البلاغة. فإن سيبويه هو الذى أمسك المصباح بكلتا يديه و أنار الطريق أمام عبد القاهر، و هداه إلى الغاية المنشودة أو بعبارة أخرى إذا كان النظم قد أصبح على يد عبد القاهر بمثابة شجرة عظيمة شاهقة، متعددة الأغصان، مثقلة بالثمار، فإن سيبويه هو الذى ألقى البذرة قبل أن تبرز الشجرة أمام العيون بمئات السنين» «۲». فإذا علمنا أن نظرية النظم تعنى بمعانى النحو، و أن معانى النحو هى الأصل فى علم المعانى، تبين لنا فضل سيبويه و أستاذه الخليل على هذا الفن. ____ (۱) المصدر نفسه: ۱/ ۳۶۲، ۹۲، ۲۳۰، ۳۰۶، ۲۰۳، ۱۲۴. (۲) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ۱۱۳- ۱۱۴، نقلا عن على النجدى ناصف فى كتابه: سيبويه إمام النحاة: ۱۷۸- ۱۸۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۱

المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس:

المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس: فإذا تجاوزنا عصر الخليل و سيبويه، و محصنا الأمر خلال قرنين من الزمن وجدنا مباحث علم المعانى مدرجة ضمن الحلقات الموسوعية لعلمائنا القدامى، فأمامنا الفراء (ت: ۲۰۷ ه) فى معانى القرآن، و أبو عبيدة (ت: ۲۰۹- ۲۱۰ ه) فى مجاز القرآن، و الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) فى الحيوان و البيان و التبيين، و ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) فى تأويل مشكل القرآن. و المبرد (ت: ۲۸۵ ه) فى الكامل، و ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) فى قواعد الشعر، و ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) فى البديع، و قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) فى النقدين، و القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) فى الوساطة، و الحسن بن بشر الآمدى (ت: ۳۷۰ ه) فى الموازنة بين الطائيين، و الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) فى النكت، و الخطابى (ت: ۳۸۸ ه) فى بيان القرآن، و الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) فى الرسالة الموضحة، و ابن جنى (ت: ۳۹۲ ه) فى الخصائص و سر صناعة الأعراب، و أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) فى الصناعتين، و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) فى تلخيص البيان، و المجازات النبوية، و ابن رشيق (ت: ۴۵۶ ه) فى العمدة، و ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) فى سر الفصاحة و إضرابهم من العلماء المتخصصين ممن يطول ذكرهم، فلكل من هؤلاء يد على المعانى بالمعنى الاصطلاحى، فقد جاءت جهودهم متناثرة بين كتب النحو و البلاغة و النقد الأدبى، و لكنك تظفر بما تريد من علم المعانى، مزيجا بالنحو، أو مستلا من اللغة أو مسايرا للبلاغة، بيد أنا نريد أن نقف عن بعض المؤشرات الأصيلة عند كل من ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) و أبى سعيد السيرافى (ت: ۳۶۸ ه) و أحمد بن فارس (ت: ۳۹۵ ه) فقد استوعب الأول جملة من مباحث علم المعانى منذ عهد مبكر، و قد استعمل الثانى عبارة معانى النحو و قد أكد ابن فارس على معانى الكلام فى مفردات علم المعانى و بذلك نلمس شيوع المفردات عند أهل الفن من جهة، و استقلال مصطلح المعانى من جهة أخرى. فمن أطرف ما أورده أبو محمد عبد اللّه بن مسلم ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) جمعه لمادتى علمى المعانى و البيان فى صدر كتابه «تأويل مشكل أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۲ القرآن» بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التى تعارف عليها المتأخرون من عصره و أن استخدام المجاز بمفهومه العام للدلالة على علمى المعانى و البيان بصورة عامة على طريقة الأوائل، و لكنه فى النص التالى يضع حجر الأساس لأسماء المصطلحات التى توسع فيها السكاكى أو لخصها و شرحها و اختصرها القزوينى، يقول ابن قتيبة: «و للعرب المجازات فى الكلام و معناها طرق القول و مآخذه ففيها الاستعارة و التمثيل و القلب، و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإخفاء و الإظهار، و التعريض و الإفصاح، و الكناية و الإيضاح، و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة فى أبواب المجاز» «۱». و هكذا

شأن كل ما هو مبتكر و أصيل، أن يعطيك الدقة و الشمولية و الاستقصاء فيما يتصل بطريقة التعبير عن المعانى و البيان «٢». فابن قتيبة هنا قد حصر أبحاث علم المعانى و جردها من قبل أن تتبلور فكرتها و بالمعنى الذى أراده اصطلاحا و المصطلحات التى استعملها حصرا فى النص المتقدم لعلم المعانى الآتى: ١- التقديم و التأخير. ٢- الحذف و التكرار. ٣- الإخفاء و الإظهار. ٤- مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع. ٥- مخاطبة الجميع خطاب الواحد. ۶- مخاطبة الواحد و الجميع خطاب الاثنين. ٧- إرادة العموم بلفظ الخصوص.

---

(١) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١١٣. (٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٣

٨- إرادة الخصوص بلفظ العموم. و لم يكتف بهذا القدر الكبير من مباحث علم المعانى حتى أضاف إليها قوله: مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز، فأحال إلى المباحث الأصل دون المقدمة. و هناك إشارة لأبى سعيد السيرافى (ت: ٣۶٨ ه) تؤكد مضنة التماسه لعلم المعانى بمعانى النحو بقولين: (معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ و سكناته، و بين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير» «١». و يتضح من هذا النص أن للسيرافى فضل السبق فى هذا التعبير (معانى النحو) دون الخصوص فى تطبيقاتها الفنية الرتيبة كما فعل عبد القاهر فيما بعد. و يستوقفنا حقا ما أفاده أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ ه) حينما عقد بابا فى الصاحبى و سماه (معانى الكلام) و هى: «عند أهل العلم عشرة: خبر و استخبار، و أمر و نهى، و دعاء و طلب، و عرض و تحضيض، و تمن و تعجب» «٢». فهو يضع بين أيدينا عبارة (معانى الكلام) فى قبال (ألفاظ الكلام) و هو يضع مباحث الخبر و الإنشاء فيها و هى طليعة مباحث علم المعانى، و أهم أبوابه و فصوله. و باستقراء ما تقدم يتجلى دور هؤلاء الاعلام فى إرساء المصطلح و إثارة المفردات. و لا يفوتنا التنويه أن أبا هلال العسكرى (ت: ٣٩٥ ه) يشاركهم فى استنباط جملة صالحة من مباحث المعانى يجب أن لا نغض عنها طرفا،

---

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ٢٥. (٢) أبو حيان التوحيدى، الامتاع و المؤانسة: ١٢/ ١٢١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩۴

فقد بحث فى الصناعتين/ الفصل الخامس، شذرات من مباحث الإيجاز و الإطناب و المساواة فى مجال التعريف و التطبيق «١». و قد أشار إلى الخبر و الوصف فى صورة الاستفهام «٢». و قد أقام أصول القول فى الفصل و الوصل تنقيحا و تحقيقا و شواهد و أمثلة «٣». هذا كله عدا جملة من الجزئيات فى الأمر و النهى و معانى الحروف و نظائر ذلك. فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) وجدناه بحق مؤسس هذا العلم و مشيد أركانه، و لمسناه مطور مباحثه و مجدد معالمه، فالمستقرى لكتابه «دلائل الإعجاز» يلحظ فصوله و مقتطفاته منصبة حول علم المعانى بكل تفريعاته الجمالية و الأسلوبية، حتى كانت الحيثيات التى أثارها، و الفصول التى خاض غمارها، تعد بلا ريب أوضح و أمرن و أسلم ما توصل إليه علم المعانى فى جمال الأسلوب، و عرض المنهج، لهذا فليس أمرا مبالغا فيه أن نعتبره- فى المستوى التطبيقى على الأقل- المخطط لعلم المعانى بين دلالته البلاغية، و مصدره النحوى، مما يقتضى رصد هذه الظاهرة فى أبعادها العامة. المعانى عند عبد القاهر: لا شك أن عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) فى جهوده الفنية بإرساء فكرة النظم و كشف مجاهلها و تأكيد ارتباطها بسبب و آخر بمعانى النحو، ما كان يهدف فيها إلا التمهيد الطبيعى لما تواضع على تسميته البلاغيون ب (علم المعانى)، فهو حينما يتحدث عن الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الحذف و الذكر، و الإظهار و الإضمار، و التعريف و التنكير و المسند و المسند إليه، و الخبر و الإنشاء، و الإيجاز و الإطناب

---

(١) ابن فارس، الصاحبى: ١٧٩.

(٢) ظ: العسكرى، كتاب الصناعيين: ١٧٩- ٢٠٠. (٣) المصدر نفسه: ۴۵٠ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩۵

و إضراب ذلك، فإنما يتحدث عن علم المعانى، و إن لم يقل أن هذه هى مادة علم المعانى، فهو أمر مفروغ عنه فى تأكيده

المعانی فی أصل نظریته و دلالته علیها فی جملة مباحثه و معالجاته الفنیة و تناسق فکرة النظم لدیه بحیال معانی النحو مشققا علی ذلک و مفرعا عنه بما لا مزید علیه «١». و لا ریب فی أن الفضل فی ابتکار هذا العلم یعود إلی عبد القاهر وحده، فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله و لم تعالج علی هذا النحو ... و لعل تمعن عبد القاهر فی الحدیث عن معانی النحو، و أن النظم لیس شیئا إلا توخی المعانی، هو الذی أوحی بتسمیة هذا العلم «بعلم المعانی» «٢». و لقد سبر عبد القاهر أغوار الفن البلاغی شرحا و إیضاحا و تطبیقا، و اعتنی فی «دلائل الإعجاز» باللباب من علم المعانی و أکد الجانبی الحی النابض، و ابتعد عن الفهم الساذج، و الإبهام المفتعل و تحاشا الفصل بین النظریة و التطبیق و لم یعتن بالحدود و الرسوم و التعریفات، بل کان یؤثر الحدیث عن الأصل الفنی للمعانی دون الخوض فی تعقید التعریف أو جفاف القواعد، فقد کتب کتابه هذا لمن تفرغ لهذا العلم، فعلیه إذن أن یعطی ثمرته یانعة باسقة متراصفة، فلا غرابة أن نعده مبتکرا و مؤصلا لهذا العلم، عرضا و أسلوبا و نتائج، أما مجال التطبیق عنده فالقرآن الکریم. و سنن العرب فی کلامهم، شواهد و شوارد و أمثالا و الشعر الرصین المختار. و لقد أفاد عبد القاهر من ثقافته الموسوعیة فصبها قالبا متمیزا یتمکن من القلوب و یستهوی النفوس، و لعله أول من أشاد إلی تعلق هذه المعانی بعلم النفس و ربطها به مما أثبتته الدراسات الحدیثة فیما بعد «٣». و لعله أبلغ من فرع تلک الأصول المغلقة إلی فن تسیغه الذائقة، و تتقبله الأفئدة، یعیدک إلی التراث، و یوقفک علی المأثور، دون غلطة فی التعبیر، أو تهافت فی الحجة، أو تشادق فی الکلام. و ما ضره أن یبتعد

(١) المصدر نفسه: ٤٥٨ - ٤٦٢. (٢) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی: ١٩. (٣) أحمد أحمد بدوی، عبد القاهر الجرجانی و جهوده فی البلاغة العربیة: ٣٦٩. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١٩٦

عن نهج المناطقة، و یتحاشی مناخ الفلاسفة فیقربک بیسر من الثقافة الأم دون اجترار. و فی هذا الضوء فلیس جدیدا ما أبداه السکاکی أو القزوینی فی علم المعانی من حیث المباحث و المفردات، فعبد القاهر قد سبق إلی بحث تفصیلات و دقائق هذه المسمیات محققا و منورا و مبرمجا، فلا یکاد یبحث فی موضوع من التقدیم و التأخیر إلا و قد اتبعه بتوضیح عن الحذف و الذکر، مشبعا الأول فی ضوء الثانی و مفصلا فی الثانی بسبیل مما بحثه فی الأول، و لا خاض فی مجاهل التعریف و التنکیر إلا و عرج علی الفصل و الوصل، و لا بحث فی القصر إلا و أبان الحصر، و لا فلسف الإیجاز إلا ذکر مزیة الإطناب کل ذلک بسبیل من علم النحو المبین بقوله: «و اعلم أن لیس النظم إلا أن تضع کلامک الوضع الذی یقتضیه علم النحو، و تعمل علی قوانینه و أصوله، و تعرف مناهجه التی نهجت فلا تزیغ عنها، و تحفظ الرسوم التی رسمت لک فلا تخل بشیء منها، و ذلک أنا لا نعلم شیئا یبتغیه الناظم بنظمه غیر أن ینظر فی وجوه کل باب و فروقه، فینظر فی الخبر إلی الوجوه التی تراها فی قولک: زید منطلق. زید ینطلق. و ینطلق زید. و منطلق زید. و زید المنطلق. و المنطلق زید. و زید هو المنطلق. و زید هو منطلق. و فی الشرط و الجزاء إلی الوجوه التی تراها فی قولک. إن تخرج اخرج. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ١٩٧ و إن خرجت خرجت. و إن تخرج فأنا خارج. و أنا خارج إن خرجت. و أنا إن خرجت خارج. و فی الحال إلی الوجوه التی تراها فی قولک: جاءنی زید مسرعا. و جاءنی یسرع. و جاءنی و هو مسرع أو هو یسرع. و جاءنی قد أسرع. و جاءنی و قد أسرع. فیعرف لکل من ذلک موضعه، و یجیء به حیث ینبغی له و ینظر فی الحروف التی تشترک فی معنی ثم ینفرد کل واحد منها بخصوصیة فی ذلک المعنی، فیضع کلا من ذلک فی خاص معناه، نحو: أن یجیء بما فی نفی الحال و بلا إذا أراد نفی الاستقبال، و بأن فیما یترجح بین أن یکون و أن لا یکون، و بإذا فیما علم أنه کائن. و ینظر فی الجمل التی تسرد. فیعرف موضع الفصل فیها من موضع الوصل ثم یعرف فیما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، و موضع الفاء من موضع ثم، و موضع أو من موضع أم، و موضع لکن من موضع بل. و یتصرف فی التعریف و التنکیر و التقدیم و التأخیر فی الکلام کله، و فی الحذف و التکرار و الإضمار و الإظهار، فیضع کلا من ذلک مکانه و یستعمله علی الصحة و علی ما ینبغی له.

هـذا هو السبيل فلست بواجـد شـيئا يرجح صوابه إن كان صوابا، و خطؤه إن كان خطأ إلى النظم، و يدخل تحت هذا الاسم إلا و هو معنى من معـانى النحو التى قـد أصيب به موضـعه و وضع فى حقه، أو عومـل بخلاف هـذه المعاملة فأزيـل عن موضـعه، و استعمل فى غير ما ينبغى له، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية و فضل فيه، أصول البيان العربى فى ضـوء القرآن، ص: ١٩٨ إلاـ و أنت تجد مرجع تلـك الصـحة و ذلـك الفساد و تلك المزيـة و ذلك الفضل إلى معانى النحو و أحكامه، و وجـدته يـدخل فى أصل من أصوله، و يتصل بباب من أبوابه. هـذه جملة لا تزداد فيها نظرا، إلا ازدادت لها تصورا، و ازدادت عنـدك صـحة و ازدادت بها ثقة، و ليس من أحد تحركه لأن يقول فى أمر النظم شـيئا إلا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضـها، و وافق فيها درى ذلك أو لم يـدر «١». فنظرية النظم عند عبد القاهر فى استجلاء معانى النحو ترتبط بالمسـند و المسند إليه و قضاياهمـا، و تستوعب مبـاحث الفصـل و الوصـل على ما يفيـده المعنى من كل حرف من حروف العطف و تشتمل على الحذف و القصـر و التكرار و تترصد الإضمار و الإظهار و التقدير مضافا إلى التعريف و التنكير، و هذه أهم مباحث علم المعانى. و هنـا يجب التنبه أن نظريـة النظم عنـد عبـد القـاهر تنظر إلى النحو نظرة خاصـة و متطورة، تتعـدى حـدوده التعريفيـة و علامـاته الإعرابيـة إلى خصائصه الفنيـة: «و لا يقصد بالنحو معناه الضـيق الذى فهمه المتأخرون، و إنما يريد المعانى الإضافية التى يصورها النحو. و بـذلك رسم فى «دلائـل الإعجـاز» طريقـا جديـدا للبحث النحوى تجـاوزا أواخر الكلمـة، و علامـات الإعراب، و بين أن للكلام نظمـا، و أن رعايـة هـذا النظم و اتباع قوانينه هى السبيل إلى الإبانـة و الإفهام» «٢». لهـذا نجده يعير التركيب و سـلامته، و ارتباط النظم و تعلق بعضه ببعض، و تشابك العبارة و صلتها بما قبلها و ما بعدها أهمية كبيرة يؤكد عليها فى موضع أثر موضع، و يناقشـها فى فصل بعـد فصل، و يحررها فى جزء ليكملها فى جزء آخر، و هكـذا ديدنه .. يكر على الأمر و يبحث أمرا موازيا له و يعود إليه، و يحيـل إلى ما يأتى، و يشـير إلى ما سـبق، و يتناول ما هو بين يـديه. و الرجل قوى الحجـة، صـليب البرهان، فلا يكاد ينتهى مـن عرض إلاـ ______ (١) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ٧٩. (٢) المصدر نفسه: ٦٦- ٦٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٩ أشبعه بعرض آخر، تمحضـا للموضوع و تأهبـا للأـمر فى اسـتكناه نظريـة النظم التى تسـتجلى منها المعانى فى سبيل العبارات و تراصف الجمل فيقول: «و اعلم أنـك إذا رجعت إلى نفسـك علمت علمـا لاـ يعترضه الشك أن لا نظم فى الكلم، و لا ترتيب حتى يعلق بعضـها ببعض، و يبنى بعضـها على بعض، و تجعـل هـذه بسـبب من تلك هـذا ما لا يجهله عاقل و لا يخفى على أحـد من الناس» «١». و واضح أنه يتحدث هنا عن قضايا الإسـناد فى تركيب الجملة و أنها أصل ذلك، و قضـية الإسناد بشقيها فى ارتباط بعضها ببعض، من أصول المعانى لـدى البلاغيين و هى أصولها عنـده فى نظريـة النظم، و هو يؤكد ذلك بعد كد و كدح و اسـتقصاء و شواهد فيقـول: «و إذ قـد عرفت أن مـدار أمر النظم على معـانى النحـو و على الوجـوه و الفروق الـتى من شأنهـا أن تكون فيه، فـاعلم أن الفروق و الوجوه كثيرة ليس لها غايـة تقف عنـدها، و نهايـة لا تجـد لها ازديادا بعـدها، ثم اعلم أن ليست المزيـة بواجبـة لها فى أنفسها و من حيث هى على الإطلاق، و لكن تعرض بسبب المعانى و الأغراض التى يوضع لها الكلام ثم يحسب موقع بعضها من بعض، و استعمال بعضها مع بعض» «٢». و هو هنا يتكلم عن معانى النحو فى فروقها و مميزاتها و وجوهها و يريد بذلك التعريف و التنكير و التقـديم و التـأخير، و الـذكر و الحـذف، و لاـ حـدود لـذلك لـديه، و لا نهايـة لها عنـده، و الفضل ليس لها فى هـذا المقياس، و لكنه للموقع من الجملة بحسب معانيها و أغراضـها، و دقة استعمالها و تسخيرها، هو يعاود هذه الفكرة فيقول: «و اعلم أن مما هو أصل فى أن يدق النظر و يغمض المسلك فى توخى المعانى التى عرفت أن تتخذ أجزاء الكلام، و يدخل بعضـها فى بعض، و يشـتد ارتباط ثان بأول، و أن يحتاج فى الجملـة أن تضعها فى النفس وضـعا واحدا، و أن يكون حالك فيها حال البانى يضـع بيمينـه هاهنـا فى حـال مـا يضـع يسـاره هنـاك» «٣».

(۱) أحمد مطلوب، القزوينی و شروح التلخيص: ۲۸۸. (۲) عبد القاهر الجرجانی، دلائل الإعجاز: ۵۱. (۳) المصدر نفسه: ۷۱. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۰ و حينما ينتهی عبد القاهر من نظرية النظم بعد ربطها بمعانی النحو، يأتی علی المستوی التطبيقی للموضوع فيبحث هذه المسائل بحث المدرب الخبير، فيعقد فصلا للقول فی التقديم و التأخير «۱» يبحث فيه جميع مواطن ذلك دون استثناء من كل الوجوه بلا تشويه للأمر، و لا استئثار بإخراج الكلام عن وجه المعانی إلی سبل الفلسفة و المنطق و الأصول، كما فعل السكاكی و القزوينی و التفتازانی فيما بعد، بل هو يستنكر فی هذا السياق التصور الأولی لدی علماء المعانی فی التأكيد منه علی التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإظهار و الإضمار و الفصل و الوصل دون الخوض فی التفصيلات المضنية التی لا تقود إلی استكناه النص الأدبی بل علی أساس من العناية فی التطلع إلی مزية القول كما فعل فی مجال التقديم بقوله: «و قد وقع فی ظنون الناس أنه يكفی أن يقال أنه قدم للعناية، و لأن ذكره أهم، من غير أن يذكر أين كانت تلك العناية، و لم كان أهم، و لتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم و التأخير فی نفوسهم، و هونوا الخطب فيه حتی أنك لتری أكثرهم يری تتبعه و النظر فيه ضرب من التكلف، و لم تر ظنا أزری علی صاحبه من هذا و شبهه، و كذلك صنعوا فی سائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون فی الحذف و التكرار و الإظهار و الإضمار، و الفصل و الوصل، و لا فی نوع من أنواع الفروق و الوجوه إلا نظرك فيما غيره أهم لك» «۲». فهو لا يذكر أبواب المعانی هنا فحسب بل و ينعی علی من تخلف فی البحث بمستواها التقويمی و التعليمی مع بيان الحجة و كشف المميزات. و لا غرابة أن نجد عبد القاهر مستوعبا لجميع مباحث هذا الفن فهو يبحثها نقطة نقطة، و يدرسها جزئية جزئية، و كذلك صنع فی باب الحذف «۳». و عقد عبد القاهر عدة فصول فی باب الحذف تتناول مباحثه كافة فی

(۱) عبد القاهر الجرجانی، دلائل الإعجاز: ۷۴ و ما بعدها. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۸۲ و ما بعدها. (۳) المصدر نفسه: ۸۳ و ما بعدها. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۱ مقام الاسم و الفعل و الخبر تعريفا و تنكيرا قصرا و فروقا تحقيقا فی معانی المبتدأ و الخبر، و هو نفسه فی باب الفصل و الوصل «۱». و نجد هذا التفصيل بعينه فی باب القصر و الاختصاص الذی بين فيه مشكلات الموضوع تبينا لم يسبق إليه «۲». و ختما ببيان كون النظم بتوخی معانی النحو فيما بين الكلم و أن نظريته هذه قد بلغت من الوضوح و الظهور و الانكشاف إلی أقصی الغاية. و لا ينسی عبد القاهر أن يشير إلی أهم موضوعات علم المعانی و هو بسبيل إنهاء الحديث عن دلائل الإعجاز القرآنی فيعقد بحثا للإسناد، و تحقيق معنی الخبر، و حقيقته فی الإثبات و النفی، و يشير فی بحث بعده إلی متعلقات الفعل و كونها تغير معنی الجملة، و هذان بابان من أبواب المعانی بحسب تقسيم السكاكی و القزوينی «۳». و الطريف أن يبين الجرجانی أهميتهما من قبل أن يبين السكاكی و القزوينی أساسهما علی ما أفاده بقوله: «اعلم أن معانی الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، و الأصل و الأول هو الخبر، و إذا أحكمت العلم بهذا المعنی فيه عرفته فی الجميع» «۴». و زيادة علی هذا فإنه لا ينسی المهمة الأم فی هذه المباحث، و هی إثبات إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم فيقول عودا علی بدء مع ثبت النتائج: فإذا ثبت الآن أن لا شك و لا مرية فی أن ليس للنظم شيئا غير توخی معانی النحو و أحكامه فيما بين معانی الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه فی معانی النحو و أحكامه و وجوهه

(۱) ظ: المصدر نفسه: ۱۰۴- ۱۳۸. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۱۶۱. (۳) ظ: المصدر نفسه: ۲۱۵- ۲۴۴. (۴) ظ: المصدر نفسه: ۳۳۳- ۳۴۰. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۲ و فروقه، و لم يعلم أنها معدنه و معانه و موضعه و مكانه و أنه لا مستنبط له سواها و أن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، و مسلم لها إلی الخدع و أنه إن أبی أن يكون فيها كان قد أبی أن يكون القرآن

معجزا بنظمه و لزمه أن يثبت شيئا آخر يكون معجزا به «۱». و الذی يعنينا من هذا النص أن دليل الإعجاز يطلب فی معانی النحو، و هـذه المبـاحث الـتی أثارهـا فی علـم المعـانی هی معـانی النحـو، و هـذا مـا نريـد إثبـاته أو التحقيـق فيه على الأقـل.

(۱) ظ: المصـــدر نفســه: ۳۳۳.

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۳

الفصل الثالث

المعانی بين النحو و البلاغة

المعانی بين النحو و البلاغـة ۱- معانی النحو ۲- معانی البلاغة ۳- رأی فی مناهـج المعانی أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۵

معانی النحو:

معانی النحو: لو اسـتعرضت كتب النحو بعامـة القـديم منها و الحـديث الموصل فيها و المجـدد، لوجدت كلمتی (معنی و معانی) متواكبـة مع قضايـا النحو فی استعمال معنی الشـیء و معنی الـدلالات و معـانی الإـعراب فی الأسـماء و الأفعـال و الحروف و لو رجعـت إلی أيـام دراسـتک لوجـدت مـا هـو عـالق بـذهنک على الشـكل الآـتی: معنی المعنی. إفـادة معنی الحـال. إفـادة معنی الاسـتقبال. إفادة معنی الزمن. إفادة معنی الجملة. إفادة معنی الأمر. إفادة معنی الطلب. إفادة معنی النهی. إفادة معنی الدعاء. إفادة معنی التمنی. إفـادة معنی الـترجی. أصـول البيـان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۶ إفـادة معنی التعجب. إفادة معنی الاسـتفهام. إفـادة معنی الشـرط. إفـادة معنی الجزم. إفـادة معنی الحـدث. إفـادة معنی التحقيق. إفادة معنی التعليل. إفادة معنی الوصف. إفادة معنی الظرفية. مضافا إلی العبارات التالية: معنی الأسـماء، معانی الأفعال، معانی الحروف، معانی الصـرف، حروف المعانی، أسماء المعانی ... إلـخ. إن هذا السـيل من اسـتعمال المعانی فی معانی النحو خاصة لا سبيل إلی تجاهله، و لم يكن ذلک كذلک لو لم يكن علم المعـانی على حقيقـة من علم النحو، أن المباحث التی تفرغ لها علم النحو فی المعانی هی بعينها التی أشـبعها البلاغيون بحثـا أسـموه: بعلم المعانی، إلا أن نظرة فاحصـة إلی الموضوع تقتضـی التـدبر و الفصل فی الموضوع على أساس علمی رصـين، فهی مباحث نحوية عليها مسـحة بلاغية، أو فقل هی معان نحوية حسنها البلاغيون بتتمات بيانية، و حاولوا إخراجها بصيغة جديدة يصـلح أن تسـمی فی ضوء ما حققوه: «معانی النحو البلاغيـة» فلو أعـدت النظر فی هـذا مرة ثانيـة، لوجدت النحويين أنفسـهم قد قصـروا فی مجال معانی النحو فتركوها على علاتها جامـدة دون تزيد بيانی أو صـقل أسـلوبی، أو معنی إضافی، مما شـجع علماء البلاغـة على اسـتغلال هـذا الجانب فی استيفاء حقه المضاع، فعاد من حصة البلاغة و هو جزء مقتطع من النحو، فكأن مهمة النحو القوقعة و الجمود و الفظاظة، فإذا طرأ عليه سحر أسلوبی، أو روح تعبيری خرج إلی شیء آخر، هذا ما دعا الدكتور الجواری إلی القول:- و هو بـإزاء دراسـة نحو الفصـل- «و ثمـة أمر آخر لا بـد من توكيـده على كل حال، ذلک أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۰۷ هو توكيد العناية بالمعانی، و أعنی بها معانی النحو التی استقلت عند علماء العربية بعلم من علوم البلاغة، حتی جعلت من النحو مـا يصـح بـأن يوصف بـأنه هياكـل لاـ تنصـرف العنايـة بدراسـة ما تشـتمل عليه من حياة و حركـة، و حتی صار الإعراب هو دليل المعانی، يدرس بمعزل من تلک المعانی، فلا يوصل بها و لا يسـتعان به على إدراكها، أو يستعان بها على فهمه و استيعـاب مسائله و قضاياه» «۱». و هو ينحو باللائمـة على علماء النحو إذ قصـروا فی بيان العمق الـدلالی لمباحث المعانی، حتی

جعلوها تتحول بطبيعة البحث التفصيلى إلى علماء البلاغة، و هو حينما يبحث قضايا الإسناد فى الجملة يعقب على ظاهرتى الخبر و الإنشاء فيها، و هما من صلب النحو- يعنى عدم تحرير هذه المسائل من ربقة الجمود اللفظى إلى رحاب التعبير الدلالى من وجوهه كافة فيقول: «ثم يأتى من بعد ذلك تقسيم آخر يتناول الجملة من حيث وجود مدلولها فى الخارج أو عدم وجوده، و هذا هو الذى اصطلح علماء البلاغة على تسميته بالخبر و الإنشاء، فجملة الأمر، و النهى، و الدعاء، و التمنى، و الترجى و الاستفهام، و نحو ذلك من أساليب الإنشاء تتوزعها أبواب النحو تبعا للاعراب و حركة آخر الكلمة. و قلما يخوض النحاة فى التفريق بين هذه الأساليب و أساليب الخبر، و فى ذلك ما فيه من تحيف للمعانى، و خلط بين التراكيب دون الاعتبار بما تؤديه من المعانى، و هذا هو العلم الذى يسلم النحو إلى حال بعيدة عن وظيفته من دراسة التراكيب و فهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة التراكيب و فهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة قدرة على الفهم الدقيق و الذوق السليم لأساليب العربية من جهة، و قدرة على التعبير الصحيح المصيب عن الأفكار و المشاعر على النحو الذى نحاه العرب، القصد الذى قصدوا إليه» «٢». قدم البلاغيون- فيما يبدو- على مادة ضخمة و لكنها أولية فى التصنيف، فنقحوها و ألحقوها بالمباحث البلاغية دون الجنوح إلى القول

---

(١) أحمد عبد الستار الجوارى، نحو الفعل: ٧- ٨. (٢) نفس المصدر: ١٢- ١٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٠٨ بأنها أصول نحوية قالبا و أسلوبا و تعبيرا. إن مسحا احصائيا لما أورده عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» و تأكيده على تسمية مباحثه هذه «معانى النحو» يوصلنا إلى حقيقة الأصل النحوى بعلم المعانى، و إن كان هذا الأصل مزيجا بلمسات بلاغية حينما أدخل عليه التعبير المرن، و السبك الرصين بأسلوب كأسلوب عبد القاهر ممن أوتوا نصيبا كبيرا من الذائقة الفنية. فلو قمنا بجهد استقرائى لهذه المباحث على أساس تقسيم السكاكى (ت: ٦٢۶ ه) و القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) و لو اخترنا القزوينى فى حسن تنظيمه و ترتيبه و تصنيفه لوجدنا أحوال الإسناد الخبرى، و أحوال المسند إليه، و أحوال المسند، و هى ثلاثة أبواب من مباحث علم المعانى عنده لوجدناها جميعا تدور حول الجملة الاسمية و الفعلية فحسب، فالمسند إليه اسم دائما، و المسند: إما اسم، و إما فعل، و إما ظرف و إما جار و مجرور و هما الجملة العربية التى يصح عليها السكوت، و ما بحثه من التنكير و التعريب، و الذكر و الحذف، و التقديم و التأخير، فإنما هى عوامل إعرابية تشخص المراد فى أهميته، أو تعظيمه، أو تحقيره، أو تخصيصه أو عمومه، و هى مباحث لا- تتعدى النحو إلا- تجوزا. و أما الباب الرابع، و هو، أحوال متعلقات الفعل فهو باب نحوى فى جميع جزئياته و شتات حيثياته، كالفعل فى حالة مع الفاعل و المفعول به، و الفعل المتعدى الذى حذف مفعوله، و الغرض من إثبات المعنى فى ذاته للفاعل، أو الغرض من إفادة تعلقه بمفعول ما، و القصد إلى التعميم فى المفعول، و أمر الحذف و عدمه، و تقديم المفعول و نحوه، و كون التخصيص لازما للتقديم، و إفادة التقديم للاهتمام مع التخصص، و كذلك تقديم بعض معمولات الفعل على بعض، و تقديم الفاعل على المفعول ... إلخ. و لا- يشك أحد أن هذه التفريعات من أصول النحو فى وجوه، و إن كانت من فروع البلاغة و علم الأصول من وجه آخر و هذا الوجه غير مسلم به إلا على سبيل التوسع فى المعانى بالتماس جماليات النص، أو دلالات الألفاظ. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٠٩ و القول فى القصر لا- يعد ما سبق تحقيقه إلا- فى إفادة المخاطب بعض الحالات، كقصر الصفة على الموصوف، أو التعيين و إلا- فطرقه نحوية كالعطف و النفى و الاستثناء، نعم قد تستفاد بعض الشذرات البلاغية من القصر كتنزيل المجهول منزلة المعلوم كما فى قوله تعالى: إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ «١». قال القزوينى: (ادعوا أن كونهم مصلحين ظاهر جلى و لذلك جاء أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ «٢» للرد عليهم مؤكدا بما ترى: من جعل الجملة اسمية، و تعريف الخبر باللام، و توسيط الفعل، و التصدير بحرف التنبيه، ثم ب «إن» «٣». و لكنها شذرات بلاغية مستفادة من استعمال نحوى لا- تنهض أن تكون الأصل و النحو فرعها، بل هى الفرع و النحو أصلها، و كذلك الحال بالنسبة لتنزيل

المعلوم منزلـة المجهول لاعتبار مناسب كما فى قوله تعالى: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ «۴». (أى أنه صلى اللّه عليه و آله و سلم مقصور على الرسالـة لا يتعداها إلى التبرى من الهلال، نزل استعظامهم هلاكه منزلـة إنكارهم و إياه» «۵». أما قصر الفاعل على المفعول، و قصر المفعول على الفاعل، فعنوانهما يدل عليهما فى وضوح تعلقهما بمادة النحو جملة و تفصيلا. و أما باب الإنشاء بشقيه الطلبى و غير الطلبى. فيعتمد أدوات الاستفهام، و لو، و ما، و من، و كم، و أى، و كيف و أين، و أنى، و متى، و أيّان، و هى تبحث فى حروف المعانى أو معانى الحروف، و قد استقل فى ذلك مضافا إلى علماء النحو علماء الأصول فحققوا فى موضوع المعنى الحرفى بما لا مزيد عليه، حينما تستعمل هذه الألفاظ فى غير معانيها

(۱) البقرة: ۱۱. (۲) البقرة: ۱۲.

(۳) القزوينى: الإيضاح: ۲۲۰. (۴) آل عمران: ۱۴۴. (۵) القزوينى، الإيضاح، ۲۱۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۰

الموضوعة لها، أو فى معانيها بالذات و فى دلالاتها كافة «۱». و أما الأمر باعتباره من أنواع الإنشاء، فإنما يستعمل أصلا فى النحو للدلالة على الطلب، و منارا فى استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين فى دلالته على الوجوب تارة، و على الاستحباب تارة أخرى، أما هذه الوجوه التحسينية الأخرى، كاستعمال الأمر فى غير صيغة الطلب، للرجاء أو التهديد، أو التعجيز أو التسخير، أو الإهانة، أو التسوية، أو التمنى، أو الدعاء، أو الالتماس ... إلخ. فإنما دلت على ذلك بطبيعة صيغتها النحوية و دلالتها الاستعمالية كما تفيده قرائن الأحوال «۲». و ما يقال عن الأمر يقال عن النهى بجزئياته عامة. بقى عندنا من مباحث علم المعانى بابان هما: الباب السابع فى الفصل و الوصل، و الباب الثامن فى الإيجاز و الإطناب و المساواة. و الحق أن هذين البابين يشتملان على مباحث بلاغية مهمة و إن كانت عليهما بعض السمات النحوية، لذا يبدو أن إلحاقهما بعلم البيان هو أولى بالعربية فلتكن الأبواب الستة السابقة معانى النحو و ليكن باب الوصل و الفصل، و باب الإيجاز و الإطناب و المساواة ملحقين بأركان البيان الأربعة، و هى: المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية لتعود أبواب البيان ستة أيضا. و بذلك تتكافأ أبواب المعانى كأصول نحوية فيها لمسات بلاغية بستة أبواب، و أبواب البيان كأصول بلاغية عليها مسحات نحوية بستة أبواب. إن هذا المنحى يعود بأصول كل فن إلى العلم المتوجه إليه، و يضعه موضعه المناسب، و ليس فى ذلك خروج على قواعد منصوصة أو نصوص مفروضة، بل العكس هو الصحيح فى عائدية كل شىء إلى ينابيعه الأولى دون تزيد أو إضافة. و لما كانت أبواب المعانى الستة السابقة، قد بحثت آنفا، و وجدناها

(۱) ظ: محمد كلانتر، دراسات فى أصول الفقه: ۱/ ۳۳- ۵۸. (۲) ظ: عبد الأعلى السبزوارى، تهذيب الأصول: ۱/ ۴۵- ۷۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۱

متأصلة المناخ مع النحو، فإن بابى الوصل و الفصل، و الإيجاز و الإطناب و المساواة، يحتاجان إلى بسط القول لإلحاقهما بأصول البلاغة عسى أن يكون ما قدمناه مقاربا إلى القصر و الاعتدال منه إلى التفريط و الإسفاف.

معانى البلاغة:

معانى البلاغة: إن مبحث الوصل و الفصل من المباحث المهمة التى تتحكم البلاغة بمواضعها المتأطرة بإطار مقتضيات المقام، فلا يوصل بموضع الفصل، و لا يفصل بمحل الوصل، «و تمييز موضع أحدهما من موضع الآخر على ما تقتضيه البلاغة فن منها عظيم الخطر، صعب المسلك، دقيق المأخذ، لا يعرفه على وجهه، و لا يحيط علما بكنهه إلا من أوتى فهم كلام العرب طبعا سليما، و رزق فى إدراك أسراره ذوقا صحيحا، و لهذا قصر بعض العلماء البلاغة على معرفة الفصل من الوصل، و ما قصرها عليه لأن الأمر كذلك، و إنما حاول بذلك التنبيه على مزيد غموضه، و أن أحدا لا يكمل فيه الأكمل فى سائر فنونها، فوجب الاعتناء بتحقيقه على أبلغ وجه من البيان» «۱». هكذا يقول القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) و قوله هذا ينم عن التصاق هذا الفن بالذات بعلم

البلاغة من جهة، و هو امتداد لآراء علمائنا السابقين من جهة أخرى. فالجاحظ (ت: ٢٥٥ ه) قد أورد أن البلاغة (معرفة الفصل من الوصل) «٢». و أبو هلال العسكرى (ت: ٣٩٥ ه) أورد عن المأمون: أن يكون البليغ بصيرا بمقاطع الكلام، و مواضع وصوله و فصوله، فإن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل و الوصل كانت كالآلى بلا نظام «٣».

(١) القزوينى، الإيضاح: ٢٤۶.

(٢) الجاحظ، البيان و التبيين: ١/ ٨٧. (٣) أبو هلال العسكرى، الصناعتين: ۴۵٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١٢ و أورد أيضا: قف عند مقاطع الكلام و حدوده، و إياك أن تخلط المرعى بالمهمل، و من حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل و الوصل «١». و أقدم ما وصلنا من نص فى هذا المعنى، أن أكثم بن صيفى إذا كاتب مملوك الجاهلية، يقول لكتابه: «افصلوا بين كل معنى منقض، و صلوا إذا كان الكلام معجونا بعضه ببعض» «٢». و لا نريد أن نطيل بعرض آراء القوم بالفصل و الوصل و علاقتهما الأكيدة بالبلاغة، بقدر ما تزيده من التحقق فى هذه الدعوى من خلال مباحث الفصل و الوصل. و لعل عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) هو المجلى فى هذا المضمار، و الفارس المتقدم فى هذا الميدان و هو يضع الفصل و الوصل فى موضع الندوة من الفن البلاغى فيقول: «اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها، و المجىء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة، و مما لا يتأبى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، و الأقوام طبعوا على البلاغة، و أوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، و قد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة ... و ذلك لغموضه و دقة مسلكه و أنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معانى البلاغة» «٣». أوضح عبد القاهر فى هذا النص عدة ملامح: ١- أن الوصل هو عطف الجمل بعضها على بعض. ٢- أن الفصل هو ترك العطف فيها و المجىء بها منثورة. ٣- أن العلم بهذا الفن من أسرار البلاغة. ۴- أن إدراك هذه الأبعاد متكاملة، من مميزات العرب الأقحاح ممن طبعوا على البلاغة فطريا.

(١) المصدر نفسه: ۴۵٨. (٢) المصدر نفسه: ۴۶٠. (٣) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ١۴٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١٣ ۵- أن الذائقة الفنية عند العرب هى التى جعلتهم متخصصين فى معرفة الفصل و الوصل. ۶- أن الخبرة فى الفصل و الوصل و مواقعهما من المسالك الدقيقة و المسائل الغامضة التى تحتاج إلى خبرة و نظر. ٧- أن العرب اعتبروا الفصل و الوصل حدا للبلاغة. ٨- أن الأسبقية و إحراز الفضيلة فيهما تعنى اكتمال سائر معانى البلاغة. هذه الملامح جلية فى أن معرفة الفصل و الوصل شىء، و وضعهما فى موضعهما من التركيب الجملى شىء آخر. الوصل هو العطف، و الفصل هو ترك العطف، و معرفة العطف و تركه ليس مما يستدعى هذا البيان فى وصف الفصل و الوصل، و إنما هناك أمر آخر ذو أهمية بلاغية، الأمر الآخر هو الخبرة بموقعهما من الكلام و التمرس بصياغتهما فى فن القول و لا يراد بذلك جهة الإعراب فهو أمر ساذج، فالمعطوف على المرفوع مرفوع، و على المنصوب منصوب و على المجرور مجرور، و حكم المفرد، و حكم الجملة فيه مشتركان، أما على المعطوف أو على المحل كما هو مزبور فى كتب النحو. إذن هناك ميزة أخرى هى التى جعلت عبد القاهر و هو يتحدث عن معانى النحو أن ينتقل إلى أسرار البلاغة فى معرفة الوصل من الفصل، و كأنه يشير إلى أن التركيب إفراديا كان أو جمليا فى عطفه أو تركه يجب أن يخضع لمواصفات يتحكم فيها الذوق السليم، و الفطرة البكر، فى اكتشاف سر الوصل و كنه الفصل، أما الاشتراك فى الاعراب بالواو أو الفاء و غيرهما فهى مسألة نحوية ليست ذات بال، و أما الاستئناف دون عطف فيعنى عدم الاشتراك فى الحكم و الاتيان بحكم جديد مستقل، و هذان ملحظان نحويان لا تعقيد بهما، و لا جمال باستقرائهما، بينما نجد هذا المبحث مرتبطا بفهم خاص، و استطلاع جلى، يكشف خفاءه و يستقرى مبهماته لذا نجد عبد القاهر نفسه يقول: «و اعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول أنه فيه خفى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١۴ غامض، و دقيق صعب، إلا و

علم هذا الباب أغمض و أخفى و أدق و أصعب و قد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: أن الكلام قد استؤنف و قطع عما قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلک و لقد غفلوا غفلة شديدة» «۱». هناک إذن- ما هو أهم من هذا، و هو أن الكلام العربى حينما يصاغ و يأخذ موقعه فى العبارات و الجمل، فإننا نخلص فيه إلى بيان حال من الأحوال، أو زيادة حقيقة من الحقائق، و ذلک مما لا يتأتى بالاستقلال فى المعانى التى يراد طرحها، و هذه المعانى على سبيل من الذائقة أكثر مما هو علامة إعرابية، أو مسألة شكلية تتعلق بالمؤشرات الخارجية، و موقع الوصل و مقتضى الفصل هو الذى يحقق ذلک، فأنى نتوصل إلى هذا الموقع و ذلک المقتضى، و متى يستعملان ليكسبا النص سلامة و عذوبة و ذائقة لا نلتمسها من خلال النحو و تفصيلاته بل من خلال التركيب الفنى و تناسقه، فإن شئت رددته إلى معانى النحو، و إن شئت رددته إلى مدارج البلاغة، و لكنه بالبلاغة أوصل، و إلى معانيها أنسب، و نقول ببساطة: إن كان هنالک جامع بين الأمرين، فالوصل هو المتعين، و إن لم يكن هناک جامع بينهما فالفصل هو المتعين، هذا هو الأغلب، و قد يكون العكس فى بعض الحالات، و اكتشاف هذا الجامع من مهمة البلاغى لا النحوى و إن كان الأمران متصلين تماما أو منفصلين تماما فالفصل هو المرجح و إن كانا منزلة بين منزلتين، أو حالا بين حالين فالعطف سبيلهما. مهمة البلاغى هنا توحيد النص فيما يناسب مقتضى الحال و مهمة النحوى هناک إشراكهما فى الحكم، و الأول يقتضى أعمال الفكر و تمحض الفطرة، و الثانى استيعاب أحكام الاعراب، و الفضيلة للأول استنادا إلى الخبرة و الذائقة، و لا مزية للثانى لأنه مبنى على قواعد ثابتة. خذ مثالا رائعا للوصل فى سورة التكوير: «بسم اللّه الرحمن الرحيم»

(۱) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۱۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۵ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (۱) وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (۲) وَ إِذَا الْجِبالُ سُيِّرَتْ (۳) وَ إِذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ (۴) وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (۵) وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ (۶) وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (۷) وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ (۸) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (۹) وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (۱۰) وَ إِذَا السَّماءُ كُشِطَتْ (۱۱) وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (۱۲) وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (۱۳) عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ (۱۴) «۱». فستجد القرآن فى هذه الآيات المباركة، قد جمع أشتاتا و عوالم كثيرة، و كائنات متعددة للتعبير عن دقائق التغيير الكونى و الجمع الكلى لحيثيات متنوعة فى يوم واحد. و هو يوم القيامة الذى يضم موضوعا واحدا و هو يحشر الخلائق على صعيد واحد، و من هنا نجد الفرق بينه و بين مثال الفصل الذى اختاره عبد القاهر من القرآن الكريم، قال تعالى: قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ (۲۳) قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (۲۴) قالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَ لا تَسْتَمِعُونَ (۲۵) قالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (۲۶) قالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (۲۷) قالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۲۸) قالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (۲۹) قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (۳۰) قالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۳۱) «۲». فهذه العبارات المتطاولة على حسن تناسقها الفنى و تراصفها البيانى جاءت منفصلة بترک العطف، لأنها تمثل مناخا نصيا خالصا للدلالة على استقلالية كل جملة بذاتها، و تماسک كل آية بمعنى من المعانى الخاص بها و قد تعلق الجميع برباط قولى متناسب فيه حذف و إضمار و تقدير فى السؤال و الجواب و الترصد، فجاءت كل عبارة علما للدلالة على ذلک المخزون البلاغى فى الصيغ و الإشارات، بخلاف الوصل الذى يجمع بين الأمرين و يوحد بين المشتركين، لذا نجد القزوينى معترفا بهذه الحقيقة فى احتياج صاحب علم المعانى إلى التنبه لأنواع المقادير الجامعة فى حالة الوصل، ناظرا إلى طبيعة الأشياء فى تحقيق التقاء الأمرين اللذين بينهما البعد الكبير، كالإبل و السماء و الجبال و الأرض فى قوله تعالى:

(۱) سورة التكوير: ۱- ۱۴. (۲) الشعراء: ۲۳- ۳۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۶ أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷) وَ إِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸) وَ إِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹) وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰) «۱». و بالنسبة إلى أهل

الوبر فإن جلّ انتفاعهم فى معاشهم من الإبل، فتكون عنايتهم مصروفة إليها، و انتفاعهم منها لا يحصل إلا بأن ترعى و تشرب و ذلك بنزول المطر، فيكثر تقلب وجوههم فى السماء. ثم لا بدّ لهم من مأوى يأويهم، و يحصن يتحصنون به، و لا شىء لهم فى ذلك كالجبال، ثم لا ـ غنى لهم لتعذر طول مكثهم فى منزل عن التنقل من أرض إلى سواها، فإذا فتش البدوى فى خياله وجد صورة هذه الأشياء حاضرة فيه على الترتيب المذكور» «٢». و ما كان هذا شأنه فإن الانقطاع لا يلائم مقتضياته البيانية و الانفصال لا يستقيم له، فكان الاتصال سبيله فنا بلاغيا، لا قاعدة نحوية. و من هنا ندرك ما استنبطه عبد القاهر فى هذا المجال، إذ قسم الجمل على ثلاثة أضرب: جملة لا ـ يستقيم معها عطف، و جملة حقها العطف، و جملة حقها ترك العطف «و ترك العطف يكون: إما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية و العطف لما هو واسطة بين الأمرين، و كان له حال بين حالين» «٣». و أما الإيجاز و الإطناب فهما مبحثان بلاغيان من خلال التماس روافدهما البيانية، لأن أثرهما الخارجى ينصب حول الشكل فى النص الأدبى، فى تأديته للمعنى المراد، إذ يدور حول زيادة الألفاظ فى الإطناب، و اختزالها فى الإيجاز، و هذان المدركان بطبيعتهما الاستعمالية بعيدان عن معانى الاعراب. فالإيجاز كما حدده الرمانى (ت: ٣٨٦ ه): «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، و إذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة و يمكن أن

(١) الغاشية: ١٧ - ٢٠. (٢) القزوينى، الإيضاح: ٢٦٦. (٣) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ١٦٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١٧ يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز» «١». و قال عبد القاهر (ت: ٤٧١ ه): «لا ـ معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى» «٢». و على هذا فالألفاظ الكثيرة أطناب فى مقابل اختصار الكلام و قصره على المعنى المراد بالألفاظ التى وضعت أزاءه مع إمكان زيادتها و تكثيرها و ذلك هو الإيجاز و بحصر مفهوم الإيجاز بقلة الألفاظ، و مفهوم الإطناب بكثرتها، يظهر مفهوم المساواة أيضا ... بملائمة الألفاظ لمعانيها دون زيادة أو نقصان: فقد قال الخطيب القزوينى (ت: ٧٣٩ ه): «و المراد بالمساواة: أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد لا ـ ناقصا بحذف أو غيره ... و لا ـ زائدا عليه بنحو تكرير أو تتميم أو اعتراض» «٣». فإذا كان الإيجاز أداء للمعانى بعبارات أقل، و الإطناب أداء لها بعبارات أكثر، و المساواة قصر الألفاظ على المعانى بلا قلة و لا كثرة، فالمسألة إذن مسألة بلاغية لا علاقة لها بمعانى النحو. و ما يؤيد هذا الاتجاه اهتمام البلغاء و الحكماء بالإيجاز فى سياق التأكيد على قيمته البلاغية. فلقد أشار رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم إلى الإيجاز بلفتة بارعة حينما سمع رجلا يقول لرجل: «كفاك اللّه ما أهمك» فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم: هذه البلاغة» «٤». فعبارة: كفاك اللّه ما أهمك، موجزة بالتعبير عن المعنى المراد بقصر اللفظ على المعانى، و هى جامعة مانعة كما يقول المناطقة، و يبدو أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم- إن صح الخبر- قد أعجب بها بل بإيجازها لاشتمالها على المعنى الكثير باللفظ القليل، فقال: هذه البلاغة. و قال أمير المؤمنين الإمام على بن أبى طالب عليه السّلام:

(١) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ٧٠. (٢) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ٢٩٣. (٣) القزوينى، الإيضاح: ٢٨١. (٤) العسكرى، الصناعتين: ١٧٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١٨ «ما رأيت بليغا قط إلا و له فى القول إيجاز، و فى المعانى إطالة» «١». و هذا النص تقسيم دقيق للكلام باعتباره حقيقتين تكوينيتين هما: الألفاظ و المعانى منذ عهد مبكر، و تحديد للإيجاز بأنه اختصار فى القول و تطويل للمعانى، و بذلك يكون الإمام على سباقا إلى هذين المفهومين: المفهوم النقدى الأول، و المفهوم البلاغى الثانى. و هناك شذرات متناثرة هنا و هناك فى هذا المعنى يتعاقب عليه الخلف عن السلف. قال ابن المقفع: «الإيجاز هو البلاغة» «٢». و قال غيره: «البلاغة حسن الاقتضاب عند البداهة، و الغزارة عند الإطالة» «٣». و هو جمع بين أداءين للإيجاز و الإطناب. و يكاد يجمع

الحكماء أن البلاغة هى الإيجاز، و هناك جملة من التعبيرات المختلفة عن هذا الملحظ بمعنى واحد. ١- البلاغة قول يسير يشتمل على معنى خطير. ٢- البلاغة حكمة تحت قول وجيز. ٣- البلاغة علم كثير فى قول وجيز «۴». ۴- و قيل لبعضهم ما البلاغة، فقال: الإيجاز، قيل و ما الإيجاز، قال حذف الفضول و تقريب البعيد. ۵- و قال أصحاب الإيجاز: الإيجاز قصور على الحقيقة، و ما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل فى باب الهذر و الخطل «۵».

(١) المصدر نفسه: ١٨٠. (٢) العسكرى، الصناعتين: ٢٠. (٣) المصدر نفسه: ۴۵. (۴) المصدر نفسه: ۴٣. (۵) المصدر نفسه: ١٧٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢١٩ و لا يعنى هذا التأكيد على الإيجاز، فرز الإطناب من دائرة البلاغة أو ذم المساواة، بل قد يراد الإطناب فى مواضع التحذير و الوعد و الوعيد كما صنع القرآن الكريم فى تحذير المنافقين، و أهل الكتاب و المسلمين أنفسهم فى فصول مسهبة من القرآن، حذرهم من أن يصيبهم ما أصاب الأمم السالفة و الأقوام البائدة من عذاب الاستئصال. و كما وعد المتقين بالجنات و أطنب فى صفاتها و نعيمها، و ظلالها و أشجارها و أنهارها، و استقرارها و دوامها، و أكلها و شرابها ... إلخ و كما أوعد المجرمين بالنار و وصف سمومها، و حميمها و غسّاقها، و شجرها و ماءها، و أهوالها و أخطارها، بما يعد إطنابا فى المواضع التى فيها الإطناب أليق. و كذلك ساوى بين الألفاظ و المعانى بمختلف الصيغ و التراكيب البيانية، و هذا هو الأصل المتوافر لكلام اللّه تعالى فى كتابه المجيد، إيجازا فى موضع الإيجاز، و إطنابا بمراصد الإطناب، و مساواة بين الأمرين. إذن فكما تحتاج البلاغة فى الكلام إلى الإيجاز فإنها تحتاج إلى الإطناب، فليس الإطناب من منافيات البلاغة، و لا الإيجاز- وحده- أساس البلاغة، فوضع الألفاظ فى موضعها المناسب من البيان بحسب مقتضيات الخطاب هو البلاغة سواء أ كان فى تلك الألفاظ تطويل ليعود الكلام مطنبا أم تقليل ليكون الكلام موجزا، فكما يحتاج البليغ فى تأدية المعنى إلى لفظ موجز، فهو بحاجة إلى تأديته بألفاظ متعددة ليبلغ بذلك الكلام كماله على الوجه المراد. و كما يحتاج البليغ إلى الإيجاز فى موضع، و إلى الإطناب فى موضع فإنه يحتاج إلى المساواة فى الكلام بقصر الألفاظ على المعانى، بل بتساوى اللفظ لمعناه، بعيدا عن الإيجاز المخل، أو الإطناب الممل كما يقال. قال أبو هلال العسكرى (ت: ٣٩۵ ه): «و القول القصد أن الإيجاز و الإطناب يحتاج إليهما فى جميع الكلام و كل نوع منه، و لكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز فى موضعه كالحاجة إلى الإطناب فى مكانه، فما أزال التدبير فى ذلك عن جهته، أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢٠ و استعمل الإطناب فى موضع الإيجاز و استعمل الإيجاز فى موضع الإطناب أخطأ» «١». فمن خلال هذه المفاهيم المتقدمة، بارتباط المعنى باللفظ قلة و كثرة أو مساواة، يظهر أن مباحث الإيجاز و الإطناب و المساواة لا علاقة لها بمعانى النحو فى وجه من الوجوه، فإذا لاحظنا- عن كثب- موضوعات و مضامين هذه الجزئيات خرجنا بنتيجة ضرورة إلحاق هذه المباحث بالبلاغة لا بالنحو دون سائر المعانى المتقدمة. فمباحث الإيجاز تشتمل على ما يلى: أ- إيجاز القصر، و هو ما ليس بحذف. ب- إيجاز الحذف، و هو ما يكون بحذف. و المحذوف إما جزء جملة أو جملة أو أكثر من جملة «٢». أما إيجاز العصر، فهو قصر اللفظ على المعنى المراد، باختصار عباراته و اختزال حروفه، و قد مثلوا له بقوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ «٣». و بقوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ (١٩٩) «۴». و هاتان الآيتان من أمثلة إيجاز القصر عند أغلب البلاغيين، و لا يتعلق بهما موضوع بمعانى النحو. و إنما تبحث الأولى على أساس عدة حروفها، و تصريحها بالمطلوب و ما يفيده تنكير «حياة» للتعظيم و اطرادها، و سلامتها من التكرار، و استغناؤها عن الحذف، و الطباق فى عبارتها، و جعل القصاص كالمنبع و المعدن للحياة «۵».

(١) العسكرى، الصناعتين: ١٩۶.

(٢) ظ: القزوينى، الإيضاح: ٨٧، و ما بعدها. (٣) البقرة: ١٧٩. (۴) الأعراف: ١٩٩. (۵) ظ: القزوينى، الإيضاح: ٢٨٧ و ما بعدها.

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۱ و هذه المحاسن تتعلق بسلامة النص، و خلوصه من التعقيد و التكرار، و قلة حروفه! و أدائه المراد بإيجاز، و حسن وقعه فی النفوس للاطراد و الطباق و موازنة الحياة للقصاص، و كلها اعتبارات بلاغية تقرب النص من النفس الإنسانية جودة و سلاسة و مرونة مع وضوح و دقة و إيجاز. بقی تنكير «حياة» و لم ينظر إليه بموقعه النحوی بقدر ما نظر إليه بتعيين نوعية الحياة الهادئة، و تعظيم شأن الحياة الخالية من الاعتداء الهزؤ و الجبروت و هو ملحظ بيانی يقرب الوقع الموسيقی فی اللفظ إلی الذائقة الفطرية عند المتلقی، كما أنه طريقة من طرق أداء المعنی المراد بصور متعددة فيما يبدو. و أما الآية الثانية، فإنها جمعت مكارم الأخلاق من أطرافها، فی الأخذ بأفضلها، و الأمر بأسماها، و الاعراض عن الجهلة، قال القزوينی: «و لهذا قال جعفر الصادق عليه السلام (ت: ۱۴۸ ه) فيما روی عنه: أمر اللّه نبيه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بمكارم الأخلاق، و ليس فی القرآن آية أجمع لها من هذه الآية» «۱». و وقع هذه الآية من النفس الإنسانية المطمئنة موقع الماء من ذی الغلة الصادی، و لا يعود هذا الأثر فيها لتركيب نحوی، أو وضع أعرابی، بقدر ما يعود إلی الأثر النفسی العائد إلی بلاغتها و سلامتها من الحشو و التطويل و الإخلال. و أما إيجاز الحذف، فقد يحذف فيه المضاف و قد يحذف الموصوف، و قد تحذف الصفة، و قد يحذف جواب الشرط، و قد يحذف جزء من أجزاء الجملة، و قد يحذف غير ذلک، فيكون الإيجاز موسوما بحذف مضمون الجملة، بالمسبب بعد ذكر السبب، أو بالسبب بعد ذكر المسبب، و قد يكون الإيجاز بحذف أكثر من جملة «۲». و لو دققت النظر فی هذا الحذف، و تسلمت الإيجاز فی هذه الأحوال كافة، لوجدت المزية فيه لما أفاده من معنی بلاغی، فی لفظ موجز، و بيان

---

(۱) القزوينی، الإيضاح: ۲۹۰. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۲۹۱. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۲ مقتضب، استوی كل ذلک علی الوجه المراد، و لوجدت تحقيق القوم فيه دائرا حول تخير ألفاظه، أو دقة استعارته أو جودة كفايته، و لم يتعرض أحد لموقعه الأعرابی و تأثيره هذا الوقع وحده- فی تخير هذا الإيجاز. لقد أطال كل من السكاكی و القزوينی و من قبلهما الزمخشری فی بيان وجه بلاغة قوله تعالی: رَبِّ إِنِّی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّی وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً «۱». فقد عدّه السكاكی من القسم الثانی من الإيجاز ذاهبا إلی أنه و إن اشتمل علی بسط فإن انقراض الشباب و إلمام الشيب جديران بأبسط منه، ثم ذكر أن فيه لطائف يتوقف بيانها عن النظر فی أصل المعنی و مرتبته الأولی «۲». و أفاض القزوينی بإيراد بلاغة الآية فی خمسة عشر ملحظا بلاغيا دقيقا تحدث فيها بإسهاب عن الجمال التركيبی و المعنوی و اللفظی للآية بما لا مزيد عليه، ثم عاد إلی طريقته فقال: «و اعلم أن الذی فتق أكمام هذه الجهات من أزاهير القبول فی القلوب: هو أن مقدمة هاتين الجملتين و هی «رب» اختصرت ذلک الاختصار، بأن حذفت كلمة النداء، و هی «يا» و حذفت كلمة المضاف إليه، و هی ياء المتكلم، و اقتصر من مجموع الكلمات علی كلمة واحدة فحسب، و هی المنادی، و المقدمة للكلام- كما لا يخفی علی من له قدم صدق فی نهج البلاغة- نازلة منزلة الأساس للبناء، فكما أن البناء الحاذق، لا يرمی الأساس إلا بقدر ما يقدر من البناء عليه، كذا البليغ يصنع بمبدإ كلامه، فمتی رأيته قد اختصر المبدأ، فقد آذنک باختصار ما يورد» «۳». و كان السكاكی قد ارجع جميع ما انفتحت به قريحته إلی موضع الحذف لحرف النداء و ياء المتكلم، و هو خلاف ما أبانه حديثه من سمات بلاغية و خصائص فنية اشتمل عليها النص القرآنی و أضاف إليه القزوينی تحقيقا فی اختيار كلمة «العظم» و كلمة «الشيب» و أبان موقعهما البلاغی، و أحال علی الزمخشری بيان محاسن الاختيار فقال:

---

(۱) مريم: ۴. (۲) ظ: الإيضاح: ۲۹۴ و ما بعدها. (۳) المصدر نفسه: ۲۹۶. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۳ (فالوجه فی ذكر العظم دون سائر ما تركب منه البدن و توحيده ما ذكره الزمخشری قال: إنما ذكر العظم لأنه عمود البدن به قوامه، و هو أصل بنائه، و إذا وهن تداعی و تساقطت قوته، و لأنه أشد ما فيه و أصلبه، فإذا وهن كان ما وراءه أوهن، و وحده لأن الواحد هو الدال علی معنی

الجنسية و قصده: إلى هذا الجنس- الذى هو العمود و القوام، و أشد ما تركب منه الجسد- قد أصابه الوهن، و لو جمع لكان إلى معنى آخر و هو أنه لم يهن منه بعض عظامه و لكن كلها» «١». و ما أفاض عنه بالحديث كل من الزمخشرى، و السكاكى و القزوينى، لا يمت إلى معانى النحو بصلة، بقدر صلته الماسة بالمعانى البيانية و تخير الألفاظ، و أصول البلاغة. و أما الإطناب، فقد ذكروا له بعض المحسنات البيانية التى تتعلق بالنص تارة، و بالمتلقى تارة أخرى، و بجرس الألفاظ سواهما. فقد يأتى الإطناب للإيضاح بعد الإبهام أو التوشيح أو بذكر الخاص بعد العام، و إما أن يأتى بالتكرير لنكتة ما، أو بالإيغال أو بالتذييل، و إما التكميل، و إما بالاعتراض، و إما بغير ذلك «٢». و لم أجد فى هذه التقسيمات- التى أساءت إلى مبحث الإطناب أكثر من إحسانها إليه- أية علاقة بمعانى النحو، و إنما ينطلق أغلب مباحثها بموقع النص عند المتلقى، فقد تزداد نفسه إقبالا عليه، و قد يبين له فيه المعنى بعد الإجمال، و قد يوضح بعد الإيهام كما صرح بذلك القزوينى نفسه بقوله: «فإن المعنى إذا ألقى على سبيل الإجمال و الإبهام تشوقت نفس السامع إلى معرفته على سبيل التفعيل و الإيضاح، فتتوجه إلى ما يرد بعد ذلك، فإذا ألقى كذلك تمكن فيه فضل تمكن، و كان شعورها به أتم. أو لتكمل اللذة بالعلم به، فإن الشىء إذا حصل كمال العلم به دفعة لم

(١) القزوينى، الإيضاح: ٢٩٦.

(٢) ظ: المصدر السابق: ٣٠١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢٤ يتقدم حصول اللذة به ألم، و إذا حصل الشعور به من وجه دون وجه، تشوقت النفس إلى العلم بالمجهول، فيحصل لها بسبب المعلوم لذة، و بسبب حرمانها عن الباقى ألم، ثم إذا حصل لها العلم به: حصلت لها لذة أخرى و اللذة عقب الألم أقوى من اللذة التى لم يتقدمها ألم» «١» فهو يتحدث عن الأثر النفسى للإطناب، و الشعور باللذة بعد الألم، و أين هذا من معانى النحو؟ نعم قد تفيد مباحث الإطناب التنبيه على ذكر الخاص بعد العام و ذلك للتأكيد على الأمر، و بيان فضله و أولويته و سابقته، و هو تعبير بلاغى ذو وقع موسيقى و تفصيل إيضاحى كما فى قوله تعالى: حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى «٢». فقد ذكر الصلاة الوسطى و هى خاص بالنسبة لعموم الصلوات، و ذلك لبيان أهميتها فى التشريع، و منزلتها من بين الصلوات، و هذا يرجع إلى الإفاضة فى دلالة الألفاظ البيانية لا إلى النحو. و موارد الإطناب فى القرآن عديدة تتقاطر بحسب الحاجة إليها فى بيان المشكل، و استقراء المجهول، و كشف الغيب، و هى أكثر من أن تحصر، و كان مما أطنب فى ذكره القرآن، و أفاض فيه بكثير من التفصيل حال المنافقين، نظرا للدور المهم الذى لعبه هؤلاء فى التصدى للإسلام و التعدى على المسلمين، و بغية أن يحذرهم المؤمنون فى كل طور و دور بكل زمان و مكان جاء تمثيلهم بآيات البقرة (١٧- ٢٠) بكثير من التفصيل لأحوالهم النفسية، و واقعهم المرير، ذلك لتصوير الحالة المتأرجحة لهم بين الغلاف الحاجز المبطن و الإرهاب المستعار، و بين الظاهر المستقيم و الوجه الصالح الذى يتراءون به، و كشف هذا المناخ المكثف يحتاج إلى وصف شاف و بيان مستفيض «٣». و لست بحاجة فى هذا البيان الذى طرحه القرآن فى صفة المنافقين و أعمالهم، و مصائرهم، إلا للذائقة الفنية التى تميز بين هذه الأوصاف

(١) القزوينى، الإيضاح: ٣٠١.

(٢) البقرة: ٢٣٨. (٣) ظ: المؤلف، الصورة الفنية: ٢١٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢٥ المختلفة المتشعبة فى مناخ مظلم مكفهر يسلمك إلى الرهبة و الفزع و التوقع و ما ذاك إلا للتأثير البلاغى فى النفس. و المساواة فى المباحث البلاغية توصف بمجالها الخاص بأنها تأتى احترازا من التطويل، و تفاديا للإضافات غير المجدية، و ذلك بموافقة اللفظ للمعنى المحدد له، و لا علاقة لهذه الظاهرة بمعانى النحو كعلاقتها بكيفية عرض البيان سليما من الحشو و اللغو و الهذر. و من أبرز أمثلة المساواة قوله تعالى: وَ لا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ «١». فلم تزد فى اللفظ على المعنى، و لم تنقص من دلالته عليه و ذلك ينظر إليه فى مجال دلالة الألفاظ على المعانى المحددة لها من وجهة نظر نقدية و بلاغية بعيدة عن عالم النحو.

رأی فی مناهج المعانی:

رأی فی مناهج المعانی: إذن، فالمباحث هذه- فیما یبدو لی- أعنی الفصل و الوصل، و الإیجاز الإطناب و المساواة، ینبغی أن تقتطع من مباحث معانی النحو لتضاف إلی مباحث البیان فی منهجة البلاغة العربیة، لقربها منها و لصوقها بها، لما أقمناه من دلائل توضیحیة ترجح هذا الرأی، و تدعم هذا الموقف. و المباحث المتقدمة، أعنی: قضایا الإسناد، بأبوابها الثلاثة: أحوال الإسناد الخبری، و أحوال المسند إلیه، و أحوال المسند، و أحوال متعلقات الفعل، و القصر و الإنشاء ینبغی أن توصل بعلم النحو، فهی معانی النحو لا ـ شک فی ذلک لما بیناه آنفا. نعم مباحث الفصل و الوصل و الإیجاز و الإطناب و المساواة و إن کانت لا تخلو من لمسات نحویة، و ملامح اعرابیة إلا أنها مباحث بلاغیة، و مباحث الإسناد، و متعلقات الفعل، و قضایا التقدیم و التأخیر و الحذف و الإظهار و الإضمار و التقدیر، و القصر و الحصر، و الخبر و الإنشاء، و إن

(۱) فاطر: ۴۳. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۶ کانت لا ـ تخلو من رصد بیانی أحیانا إلا أنها مباحث نحویة. إذن فمن الخیر للعربیة، و من الصیانة للتراث أن نرجع بالفنون إلی أصولها، فما غلب من منحی علی فن ما، ألحق به و ما تمیز بخصائص نؤصله باتجاه متمیز، اختص به، و لیس فی ذلک شطط، بل فیه دقة و موضوعیة، الدقة فی التغلیب، و الموضوعیة فی المنهجة، و إلا فالفنون العربیة متداخلة الأبعاد فی أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبی ذو لمحة بلاغیة، و البلاغة ذات سمة نحویة، و النحو ذو صلة لغویة، و اللغة ذات أقیسة منطقیة، و المنطق ذو مسحة فلسفیة، و الفلسفة ذات سحنة أصولیة، و الأصول ذو تفریعات کلامیة و هکذا دوالیک بالنسبة لفنون العربیة الأخری «۱». لا ـ غبار أن مباحث البیان الأصلیة أعنی: المجاز، التشبیه، الاستعارة، الکنایة، هی الأساس فی بلاغة العرب، و لکن لا مانع أن تتوج بالوصل و الفصل، و الإیجاز و الإطناب، و المساواة فهذه مباحث لها رحم ماسة، و وشائج متصلة بالبلاغة العربیة دون ریب. و ان مباحث المعانی المتقدمة فی موضوعات الإسناد، و الخبر، و الإنشاء، و متعلقات الفعل، و صیغ التقدیم و التأخیر، و الإضمار، و التقدیر هی الأساس فی معانی النحو، فلما ذا لا تقتطع من البلاغة و تعود إلیه، کما اقتطعت منه- من ذی قبل- و ألصقت بالبلاغة، و هی أقرب إلی النحو موضوعا و بحثها من مهمات النحویین لا غیر. و لقد حمّل أستاذنا الدکتور الجواری النحاة مسئولیة هذا التهاون «لأنهم ألزموا أنفسهم باستیعاب المعانی و صرفها إلی ما سمی علوم البلاغة، و هی فی الحق معانی النحو التی لا ـ یستقیم النحو إلا ـ بها، و لا تستقر قواعده إلا علیها، و هذا أمر تنبه له غیر واحد من الباحثین فی مسائل النحو و نقد منهجه، و لعل أولهم فی عصرنا هذا المرحوم الأستاذ إبراهیم مصطفی فی کتابه الجلیل احیاء النحو» «۲».

(۱) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی: ۲۶. (۲) أحمد عبد الستار الجواری، نحو القرآن: ۴۳. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۷ فإذا أضفنا لذلک مذهب الدکتور المخزومی فی «مدرسة الکوفة» و فی «النحو العربی» الدکتور عبد القادر حسین فی أثر النحاة فی البحث البلاغی و الدکتور عبد السلام عبد الحفیظ فی «مناهج البحث البلاغی فی الدراسات العربیة» و المؤلف فی «أصول البیان العربی» و الدکتور أحمد مطلوب فی «القزوینی و شروح التلخیص» و «مصطلحات بلاغیة»، و الدکتور الجواری نفسه فی «نحو القرآن» و «نحو الفعل» و تأکیده لذلک منتقدا وضع النحاة، و هو یتناول الفعل المضارع فی وروده بمعنی الأمر «و مثل هذا التصرف فی الأسلوب، تضیف به قواعدهم، و لا یتسع له فهمهم لقضایا الترکیب و مسائله، و هو أدخل فی علم المعانی الذی سلخوه من النحو أو سلخوا النحو منه، فأحالوه یبسا لا ـ ماء فیه و لا رواء» «۱». أقول و قد استقرینا مجمل هذه الآراء المعاصرة، مع ما قدمناه من مقارنة و أدلة و براهین، یکون الرأی صالحا فی الدعوة إلی إلحاق جملة فنون علم المعانی- باستثناء الفصل و الوصل و الإیجاز و

الإطنـاب و المسـاواة بمعانی النحو، و إعادتها إلى النحو، و لا يكون ذلك أمرا نحن ابتـدعناه، و لا ملحظا نحن بـدأناه و إنما هی سنـة البحـث العلمی فی وضـع الحـق فی نصـابه و مـن اللّـه التوفيـق. و آخر دعوانـا أن الحمـد للّـه ربّ العـالمين.

(۱) أحمد عبد الستار الجواری، نحو القرآن: ۱۰۱. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۹

المصادر و المراجع

۱– المصادر القديمة:

۱– المصادر القديمة: ۱– خير ما نبتـدئ به (القرآن الكريم). ۲– الألوسـی، أبو الفضل، شهاب الدين، محمود الألوسی البغدادی (ت: ۱۲۷۰ ه) روح المعانی فی تفسير القرآن العظيم و السبع المثانی، إدارة المطبعة المنيرية، القاهرة (د. ت). ۳– الآمدی، أبو القاسم، الحسن بشر (ت: ۳۷ ه) الموازنـة بين الطّائيين. تحقيق: محمـد محی الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة ۱۹۵۹ ه. ۴– ابن الأثير، أبو السعادات، المبارك بن محمد (ت: ۶۰۶ ه) النهاية فی غريب الحديث و الأثير، القاهرة (د. ت). ۵– ابن الأثير، أبو الفتح، ضياء الدين، نصر اللّه بن محمد (ت: ۶۳۷ ه) المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر. تحقيق: محمـد محی الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفی البابی، القاهرة، ۱۹۳۹ م. ۶– أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة: الدكتور شكری عياد، دار الكتاب العربی، القاهرة، ۱۹۶۷ م. ۷– ابن أبی الأصبح المصری، عبـد العظيم بن عبد الواحد (ت: ۶۵۴ ه) بـديع القرآن، تحقيق الـدكتور حفنی محمد شرف، مطبعة الرسالة القاهرة، ۱۹۵۷ م. ۸– امرؤ القيس، حنـدج بن حجر (شاعر جاهلی)، ديوان امرئ القيس أصول البيان العربی فی ضـوء القرآن، ص: ۲۳۰ تحقيق: محمـد أبو الفضـل إبراهيم، دار المعارف بمصـر، القاهرة ۱۹۶۹ م. ۹– الباقلانی، أبو بكر، محمـد بن الطيب (ت: ۴۰۳ ه) إعجاز القرآن، تحقيق الـدكتور السـيد أحمد صـقر، دار المعارف بمصـر، القاهرة، ۱۹۵۴ م. ۱۰– التفتازانی، سعد الدين، مسعود بن عمر الهروی (ت: ۷۹۳ ه) مختصر المعانی، طبعة مصورة. ۱۱– التوحيدی، أبو حيان، علیّ بن محمّـد بن العباس (كان حيّا ۴۰۰ ه). الإمتاع و المؤانسـة، تحقيق أحمـد أمين و أحمد الزين، القاهرة. ۱۲– ثعلب، أبو العباس، أحمد بن يحيی بن زيد الشيبانی (ت: ۲۹۱ ه) قواعد الشعـر، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجی، مطبعة مصـطفی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۹۴۸ م. ۱۳– الجاحـظ، أبـو عثمـان، عمرو بـن بحر (ت: ۲۵۵ ه) البيـان و التبين، تحقيـق: حسـن السـندوبی، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ۱۹۳۲ م. ۱۴– الجاحظ: الحيوان، تحقيق: محمـد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ۱۹۵۷ م. ۱۵– الجرجانی، عبـد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ۴۷۱ ه) أسـرار البلاغة، تحقيق: الدكتور هلموت ريتر، مطبعة وزارة المعارف استانبول، ۱۹۵۴ م. ۱۶– الجرجانی، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحيح: محمد عبده و محمد محمود التركزی الشنقيطی، مطبعة المنار، القاهرة، ۱۳۲۱ ه. ۱۷– ابن جنی، أبو الفتـح، عثمان بن جنی (ت: ۳۹۲ ه) الخصائص دار الكتب المصـرية، القاهرة، ۱۹۵۳ م. ۱۸– ابـن الجـوزی، أبـو الفرح، عبـد الرحمـن بن علی القرشـی البغـدادی (ت: ۵۹۷ ه) زاد المسير فی علـم التفسير. المكتب الإسـلامی للطباعة و النشر، دمشق ۱۹۶۵ م. أصـول البيـان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۱ ۱۹– الحاتمی، أبو علی، محمـد بن الحسن بن المظفر البغدادی (ت: ۳۸۸ ه) الرسالة الموضـحة، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، بيروت، ۱۹۶۵ م. ۲۰– الخطيب القزوينی، أبو المعالی، محمـد بن عبـد الرحمن الشافعی (ت: ۷۳۹ ه) الإيضاح فی علوم البلاغـة، مطبعـة صبيح، القاهرة، ۱۹۷۱ م. ۲۱– الخطيب القزوينی. التلخيص فی علوم البلاغة. شـرح: عبد الرحمن البرقوقی، المكتبة التجارية الكبری، القاهرة ۱۹۳۲ م. ۲۲– الخفاجی، أبو محمـد، عبـد اللّه بن محمد بن سـنان الخفاجی (ت: ۴۶۶ ه) سـر الفصاحة، تحقيق: عبد المتعالی الصـعيدی، مطبعة

محمـد علی صبیح، القاهرة، ۱۹۶۹ م. ۲۳- ابن خلکـان، أحمـد بن محمـد بن أبی بکر (ت: ۶۸۱ ه) وفیـات الأعیان، و أنباء أبناء الزمان. تحقیق: الـدکتور محمـد عبـد الغنی حسن، دار احیاء الکتب العربیـة القاهرة، ۱۹۵۵ م. ۲۴- الخلیل بن أحمـد الفراهیدی (۱۰۰- ۱۷۵ ه). کتاب العین. تحقیق الدکتور مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی دار الرشـید، بغداد، ۱۹۸۰. ۲۵- الرازی، فخر الدین محمد بن عمر بن الحسـین (ت: ۶۰۶ ه) نهایـة الإیجاز فی درایة الإعجاز. مطبعة الآداب و المؤید، القاهرة، (۱۳۱۷ ه). ۲۶- الراغب الأصـبهانی، الحسین بن محمد بن المفضل (ت: ۵۰۲ ه) المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: محمد سـید کیلانی، مطبعة مصـطفی البابی، القاهرة ۱۹۶۱ م. ۲۷- ابن رشـیق، الحسن بن رشـیق القیروانی (ت: ۴۵۶ ه) العمـدة فی محاسن الشـعر و آدابه و نقده. تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۲ م. ۲۸- الرمانی، أبو الحسن، علی بن عیسی الرمانی (ت: ۳۸۶ ه) النکت فی إعجاز القرآن، ضـمن ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن، تحقیق أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۲ الـدکتور محمـد خلف اللّه، و الـدکتور محمد زغلول سـلام، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۷۶ م. ۲۹- الزبیـدی، أبو بکر، محمد بن الحسن (ت: ۳۷۹ ه) طبقـات النحویین و اللغویین، تحقق محمـد أبو الفضل إبراهیم، دار المعارف بمصـر، القاهرة، ۱۹۷۳ م. ۳۰- الزرکشـی، بدر الدین، محمد بن عبد اللّه (ت: ۷۹۴ ه) البرهان فی علوم القرآن. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة عیسـی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۹۵۴. ۳۱- الزمخشری، جار اللّه، محمود بن عمر الخوارزمی (ت: ۵۳۸ ه) الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل، دار المعرفـة، بیروت (د. ت). ۳۲- ابن الزملکانی، کمال الـدین، عبد الواحد بن عبد الکریم (ت: ۶۵۱ ه) البرهان الکاشف عن إعجاز القرآن. تحقیق: الـدکتور أحمد مطلوب، و الدکتورة خدیجة الحدیثی، مطبعة العانی، بغداد)، ۱۹۷۴ م. ۳۳- السـکاکی، أبو یعقوب، یوسف بن أبی بکر (ت: ۶۲۶ ه) مفتاح العلوم، المطبعـة الأدبیة، القاهرة، ۱۳۱۷ ه. ۳۴- سیبویه (ت: ۱۸۰ ه) الکتاب، المطبعـة الأمیریـة، القاهرة، (د. ت). ۳۵- السـیوطی، جلال الـدین عبـد الرحمن بن أبی بکر (ت: ۹۱۱ ه) الإتقـان فی علوم القرآن. تحقیق: محمـد أبو الفضـل إبراهیم، مطبعـة المشـهد الحسینی، القـاهرة ۱۹۶۷. ۳۶- السـیوطی: معترک الإقران فی إعجاز القرآن. تحقیق: علی محمد البجادی، دار الثقافة العربیة للطباعة القاهرة، ۱۹۶۹ م. ۳۷- الشریف الرضی، محمد بن الحسین الموسوی (ت: ۴۰۶ ه) تلخیص البیـان فی مجازات القرآن. تحقیق: الـدکتور محمـد عبـد الغنی حسن، دار احیاء الکتب العربیـة، القاهرة، ۱۹۵۵ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۳ ۳۸- الطبرسی، أبو علی، الفضل بن الحسین (ت: ۵۴۸ ه) مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مطبعة العرفان، صیدا، ۳۳۳ ه). ۳۹- الطریحی، فخر الدین بن محمد علیّ بن أحمد النجفی (ت: ۱۰۸۵ ه) مجمع البحرین للّه، تحقیق: أحمد الحسینی، مطبعة الآداب النجف الأشراف، ۱۹۶۱ م. ۴۰- الطوسی، أبو جعفر، محمد بن الحسن الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) التبیان فی تفسـیر القرآن. تحقیق: أحمد حبیب القصـیر، المطبعة العلمیة، النجف الأشرف، ۱۹۵۷. ۴۱- ابن عبد السـلام، عز الدین بن عبد السـلام الشافعی (ت: ۶۶۰ ه) الإشـارة إلی الإیجاز فی بعض أنواع المجاز، دار الطباعـة المعاصـرة استانبول، ۱۳۱۲ ه. ۴۲- أبـو عبیـدة، معمر بـن المثنی التمیمی (ت: ۲۱۰ ه) مجاز القرآن، تحقیق: الـدکتور محمـد فؤاد سـزکین مطبعة السعادة ۱۹۷۰. ۴۳- العسـکری أبو هلال، الحسن بن عبد اللّه (ت: ۳۹۵ ه) کتاب الصناعتین، تحقیق: علی محمد البنجادی و محمـد أبو الفضـل إبراهیم، مطبعـة عیسـی البـابی الحلبی القاهرة ۱۹۷۱ م. ۴۴- العلـوی: یحیی بـن حمزة (ت: ۷۴۹ ه). الطراز المتضـمن لأسـرار البلاغـة و علوم حقائق الإعجاز. مطبعـة المقتطف، القاهرة، ۱۹۱۴ م. ۴۵- ابن فارس، أبو الحسـین، أحمـد بن فارس بن زکریا (ت: ۳۹۵ ه). الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها، تحقیق: مصطفی الشویمی. ۴۶- الفراء أبو زکریا، یحیی بن زیاد (ت: ۲۰۷ ه) معانی القرآن، تحقیق: أحمـد یوسف نجاتی و محمـد علی النجار دار الکتب القاهرة، ۱۹۵۵ م. ۴۷- القاضـی الجرجانی، علی بن عبـد العزیز (ت: ۳۶۶ ه) الوساطـة بین المتنبی و خصومه. تحقیق: محمـد أبو الفضـل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی، القاهرة ۱۹۶۶ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۴ ۴۸- ابن قتیبة، أبو محمد، عبد اللّه بن مسلم (ت:

٢٧٦ ه) تأويل مشكل القرآن، تحقيق: الدكتور السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى الحلبى، القاهرة، ١٣٧٣ ه. ٤٩- قدامة بن جعفر، الكاتب البغدادى (ت: ٣٣٧ ه). نقد الشعر، تحقيق: البروفسور. س. أ. بونباكر، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٥٦ م. ٥٠- قدامة بن جعفر: نقد النثر، تحقيق: الدكتور العميد طه حسين و عبد الحميد العبادى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٣ م. ٥١- القزوينى، أبو المعالى، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت: ٧٣٩ ه). الايضاح فى علوم البلاغة، محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٠ م. ٥٢- ابن قيم الجوزيـة، أبو عبد اللّه، محمد بن أبى أيوب (ت: ٧٥١ ه) كتاب الفوائد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٧ ه. ٥٣- ابن مالك، محمد بن جمال الدين المعروف بابن الناظم (ت: ٦٨٦ ه) المصباح (تلخيص القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكى) القاهرة، ١٣٤١ ه. ٥٤- المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد (ت: ٢٨٥ ه) الكامل فى اللغة و الأدب، مكتبة المعارف، بيروت (د. ت). ٥٥- المتنبى، أبو الطيب، أحمد بن الحسين المتنبى (ت: ٣٥٤ ه) شرح ديوان المتنبى وضع عبد الرحمن البرقوقى، (طبعة مصورة نشر دار الكتاب العربى، بيروت (د. ت). ٥٦- المرتضى، علم الهدى، على بن الحسين الموسوى (ت: ٤٣٦ ه) أمالى المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابى، القاهرة، ١٩٥٤. ٥٧- ابن المعتز، عبد اللّه بن المعتز (ت: ٢٩٦ ه). البديع، تحقيق المستشرق الروسى: كراتشوفسك، مطبوعات جب التذكارية، لندن، ١٩٣٥ م. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٣٥ ٥٨- ابن منظور، جمال الدين، محمد بن مكرم الأنصارى (ت: ٧١١ ه) لسان العرب، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق القاهرة (د. ت). ٥٩- ابن ناقيا البغدادى، عبد اللّه بن محمد بن الحسين (ت: ٤٨٥ ه) الجمان فى تشبيهات القرآن. تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب و الدكتورة خديجة الحديثى دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٨ م. ٦٠- ابن النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق البغدادى (ت: ٣٨٥ ه). الفهرست، نشر الأستاذ فلوجل لا يبرج، ١٨٧١- ١٨٧٢ م. ٦١- النسفى، أبو البركات، عبد اللّه بن أحمد (ت: ٧١٠ ه) مدارك التنزيل، و حقائق التأويل. المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٣١. ٦٢- النويرى، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت: ٧٣٣ ه) نهاية الأرب فى فنون الأدب. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، (د. ت). ٦٣- أبو هلال العسكرى، الحسن بن عبد اللّه (ت: ٣٩٥ ه). كتاب الصناعتين، تحقيق على محمد البجاوى، و محمد أبو الفضل، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة ١٩٧١ م.

ب- المراجع الحديثة:

ب- المراجع الحديثة: ٦٤- الدكتور أحمد أحمد بدوى. عبد القاهر الجرجانى و جهوده فى البلاغة العربية، مكتبة مصر، القاهرة (د. ت). ٦٥- الدكتور أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة مصر، القاهرة ١٩٥٠. ٦٦- الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى نحو. القرآن، مطبعة المجمع العلمى العراقى، بغداد، ١٩٧٤ م. ٦٧- الدكتور أحمد مطلوب: فنون بلاغية، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٣٦ ٦٨- الدكتور أحمد مطلوب: مصطلحات بلاغية، بغداد، ١٩٦٥. ٦٩- أحمد مطلوب (الدكتور). القزوينى و شروح التلخيص، بغداد، ١٩٦٧ م. ٧٠- الخوئى، السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى. البيان فى تفسير القرآن، مطبعة الآداب، النجف الأشرف. ٧١- أمين الخولى. مادة بلاغة (بحث) فى دائرة المعارف الإسلامية الألمانية، ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس و جماعته، أوفست، ١٩٣٣ م. ٧٢- أمين الخولى: مناهج تجديد فى النحو و البلاغة و التفسير و الآداب مطابع الطنانى، القاهرة، ١٩٦١ م. ٧٣- الدكتور بدوى طبانة: علم البيان، دراسة تاريخية فنية فى أصول البيان العربى، المطبعة الفنية، الحديثة، القاهرة، ١٩٦٧ م. ٧٤- الدكتور حقى محمد شرف: الصور البيانية، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥ م. ٧٥- داود سلوم: النقد المنهجى عند الجاحظ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٠ م. ٧٦- الدكتور شوقى ضيف: البلاغة تطوير و تاريخ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ م. ٧٧- الدكتور طه حسين: مع المتنبى،

مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ۱۹۳۶ م. ۷۸- الدكتور طه حسين: مقدمة نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر. مطبعة دار الكتب المصرية، ۱۹۳۳ م. ۷۹- عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة، مزايا الفن و التبصير، فى اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا (د. ت). ۸۰- عبد الأعلى الموسوى السبزوارى (المرجع الدينى فى النجف). تهذيب الأصول، مطبعة الآداب، النجف، ۱۹۷۹ م. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۳۷ ۸۱- عبد السلام عبد الحفيظ (الدكتور). مناهج البحث البلاغى فى الدراسات العربية، دار الفكر العربى، القاهرة، ۱۹۷۸. ۸۲- عبد العزيز البشرى. ۸۳- الدكتور عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت ۱۹۷۴ م. ۸۴- الدكتور عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مطبعة النهضة مصر، القاهرة، ۱۹۷۵. ۸۵- الدكتور عز الدين اسماعيل: الأسس الجمالية فى النقد العربى، الطبعة الأولى، القاهرة، ۱۹۵۵. ۸۶- علىّ النجدى ناصف: سيبويه إمام النحاة. مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة، ۱۹۵۳ م. ۸۷- الدكتور فتحى أحمد عامر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز فى القرآن الكريم، مطابع الأهرام، القاهرة، ۱۹۷۵. ۸۸- محمد أبو زهرة: القرآن المعجزة الكبرى، دار الفكر العربى، القاهرة ۱۹۷۰ م. ۸۹- الدكتور محمد المبارك: دراسة أدبية لنصوص من القرآن، دار الفكر، بيروت، ۱۹۷۳ م. ۹۰- الدكتور محمد حسين على الصغير: الصورة الأدبية فى الشعر الأموى. ۹۱- الدكتور محمد حسين على الصغير: الصورة الفنية فى المثل القرآنى/ دراسة نقدية و بلاغية رسالة دكتوراه فى الآداب، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد بغداد، ۱۹۸۱. ۹۲- محمد كلانتر رئيس جامعة النجف الدينية: دراسات فى أصول الفقه، مطبعة النجف، النجف الأشراف.

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علىّ بنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثَّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم. مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و... - مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبرازِ المَرافِقِ و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ

أُخرَى. - من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثـُلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنتي "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ ه) إنتاج المُنتجات العرضيّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمريّة و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤) ز) ترسيم النظام التلقائيّ و اليدويّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS ح) التعاون الفخريّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين في الجلسة ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنة المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد"/ ما بينَ شارع "پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائي"/بناية "القائميّة" تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجرية القمريّة) رقم التسجيل: ٢٣٧٣ الهويّة الوطنيّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتي: www.eslamshop.com الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣- (٠٠٩٨٣١١) الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١) مكتب طهرانَ ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١) التِجاريّة و المَبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥(٠٣١١) ملاحَظة هامّة: الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنَّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - في حدّ التمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹